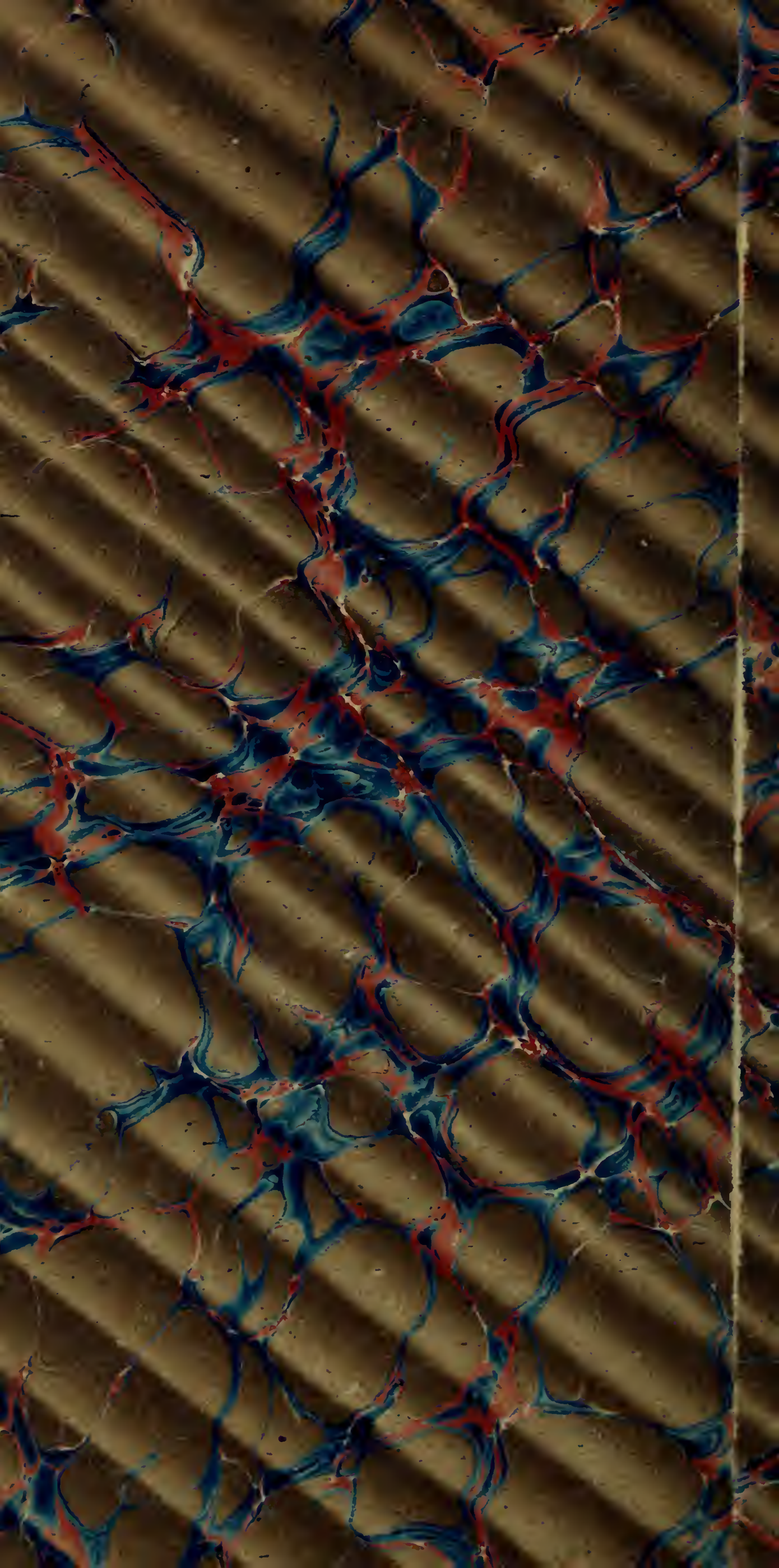
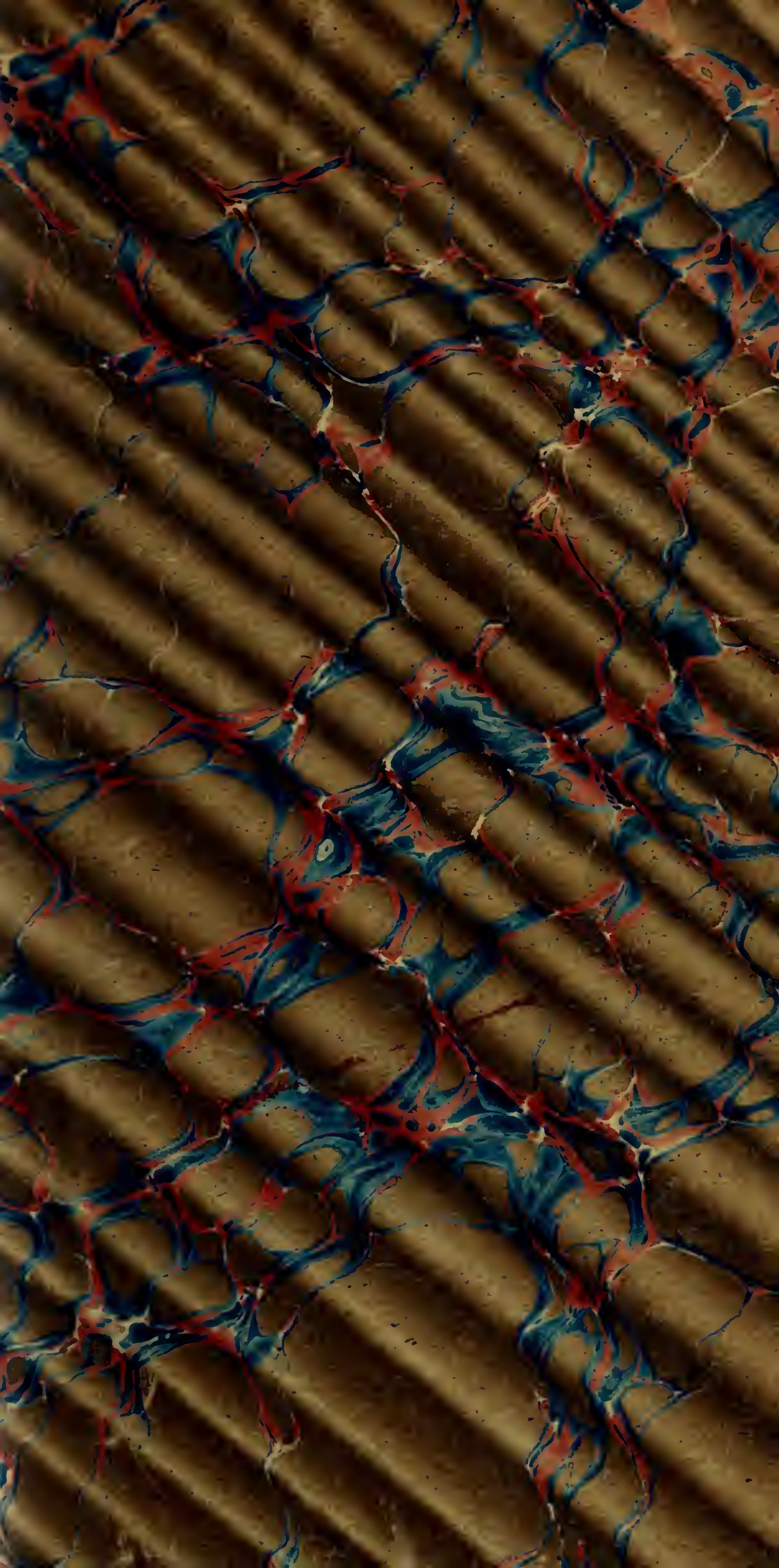




# ÉTUDE

SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

DE

# M. T. VARRON

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

# ÉTUDE

## SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

## DE

# M. T. VARRON

PAR GASTON BOISSIER

Professeur de Rhétorique au lycée Charlemagne

OUVRAGE AUQUEL L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES A DÉCERNÉ LE PRIX BORDIN AU CONCOURS DE 1859

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1861

# INTRODUCTION.

Depuis quelques années Varron est plus étudié et mieux connu qu'autrefois. L'édition de ses fragments, publiée en 1601 par Ausonius Popma, avait suffi longtemps aux érudits, et l'on se contentait de la reproduire, sans y rien ajouter. Mais, de nos jours, les travaux de Spengel et d'Ottfried Müller sur le *De lingua latina*[1], d'Œhler et de Vahlen sur les *Ménippées*[2], de Krahner sur les *Antiquités*[3], ceux de Francken[4], de Merklin[5] et surtout de l'infatigable docteur

1. Voir surtout l'édition du *De lingua latina* publiée par Ott. Müller, Leips., 1833. M. Egger l'a reproduite dans une édition publiée à Paris en 1837.

2. *Satur. menipp. reliquiæ*, ed. F. Œhler. Quedl., 1845. — *Joannis Vahleni in M. Ter. Varronis satur. menipp. reliquias conjectanea.* Leips., 1858.

3. *Specimen comment. de M. Ter. Varronis antiquit.* Halæ, 1834. Depuis, M. Krahner a publié deux opuscules, l'un sur le *Curion*, l'autre sur la philosophie de Varron; je n'ai pas pu me les procurer.

4. *Fragm. M. Ter. Varronis, quæ inveniuntur in libris St-August.* Lugd. Bat., 1836.

5. *Quæstiones Varronianæ*. Dorpat., 1852.

Ritschl[1], ont fait voir combien l'édition de Popma était inexacte et incomplète. Grâce à leurs recherches patientes, on a découvert des fragments nouveaux, éclairci les anciens, trouvé sur l'auteur et ses ouvrages des documents qu'on ne soupçonnait pas, et, par des conjectures ingénieuses et hardies, éclairé des questions qu'on croyait insolubles. Le temps semble venu de mettre à profit ces travaux de détail, de rassembler toutes ces lumières éparses pour apprécier d'une façon plus complète l'ensemble des œuvres de Varron et connaître l'homme tout entier.

C'est ce que j'essaye de faire ici. En réunissant au texte de Popma les fragments nouveaux qu'une étude attentive fait découvrir ou soupçonner ailleurs, je tenterai de saisir le sujet et le caractère des ouvrages de Varron, d'en retrouver, s'il se peut, les divisions principales, et de distribuer, dans ce cadre ainsi rétabli, les plus importants débris du livre perdu[2]. Je n'ignore pas que le défaut ordinaire de ces sortes de travaux est de laisser une grande place aux suppositions personnelles et aux hypothèses. Quand un auteur n'est arrivé jusqu'à nous que par fragments dispersés, et qu'à l'aide de ces débris il faut reconstruire son œuvre, on ne le peut qu'avec beaucoup de conjectures. C'est la condition même de cette entreprise, et, puisqu'elle est une nécessité, je n'ai pas à m'excuser de l'avoir subie. Cependant je ferai tous mes efforts pour diminuer, autant que possible, la part de l'arbitraire, et appuyer

1. *Quæstiones Varronianæ. De discipl. libris*, Bonn., 1845, et surtout l'important article du *Musée du Rhin: Die Schriftstellerei des M. Ter. Varro*. Rhein-mus., 1848. Je n'ai pu me procurer le mémoire de M. Ritschl sur les *Logistorici*.

2. Par là, je me trouverai accomplir ce que demandait il y a longtemps M. Daunou, quand il disait: « On pourrait former un recueil utile des opinions les plus remarquables de Varron en histoire, en philosophie et en matières religieuses. » (*Biograph. univers.*, art. *Varron.*)

mes opinions sur l'autorité des écrivains anciens et des plus savants critiques modernes.

Je ne me dissimule pas toutes les difficultés du travail que j'entreprends. La première, la plus grande peut-être, consiste à limiter le sujet et à le bien circonscrire. Varron avait touché à tout, et il se faisait gloire d'être universel. Quintilien disait de lui : *Quam multa, immo pœne omnia tradidit*[1]*!* Et aujourd'hui encore, quoique ses œuvres soient presque entièrement perdues, il est à peu près question de tout dans les courts fragments qui en restent; en sorte que pour les expliquer à fond et l'un après l'autre, on pourrait être tenté d'écrire une encyclopédie que plusieurs volumes auraient peine à contenir. Je n'ai pas voulu le faire, et m'en suis tenu à l'essentiel. On m'en fera peut-être un reproche; et, quoiqu'il soit beaucoup plus à craindre qu'on ne trouve en général l'ouvrage trop long, il peut arriver que quelques personnes se plaignent qu'il soit trop court. Ceux qui ont lu les longues monographies que les écrivains allemands ont consacrées à quelques ouvrages isolés de Varron, pourront regretter que je ne les aie pas suivis dans toutes leurs savantes recherches, et m'en vouloir de passer rapidement sur des questions qu'ils ont développées avec complaisance. Mais on comprendra sans peine qu'embrassant ici l'ensemble du sujet, je n'aie pu donner à chaque partie les mêmes développements que leur accordaient ceux qui ne traitaient qu'elles. A tout prendre, cet inconvénient est compensé par un grand avantage. Il leur est souvent arrivé, dans leur prédilection pour l'ouvrage qu'ils étudiaient à part, d'en exagérer l'importance. Ils aiment à le mettre au premier rang, et, si par malheur on n'en a pas conservé grand'chose, ils vont jusqu'à dépouiller les autres,

1. *Inst. orat.* XII, 11.

afin que le leur fasse meilleure figure. Ces étranges injustices seront, je l'espère, réparées ici. Dans cette étude d'ensemble que je me propose de faire, chaque ouvrage reprendra naturellement sa place. En les comparant entre eux, nous comprendrons mieux l'importance et le caractère de chacun, et, au lieu de chercher à se nuire, ils s'aideront et s'éclaireront l'un par l'autre.

Mais ce n'est pas à ce travail critique, à cette étude de texte que j'ai borné ma tâche, et il m'a semblé que Varron réclamait autre chose. On lui ferait outrage en le traitant comme un Festus ou un Nonius. Ceux-là sont des compilateurs fort utiles sans doute; ils nous ont laissé des renseignements curieux, et les érudits les lisent avec soin pour les lumières qu'ils en tirent; mais qui songe à les étudier pour eux-mêmes? Varron, au contraire, a mis dans sa science quelque chose de lui; son érudition a un tour qui lui appartient; il mêle ses expériences personnelles, ses opinions, ses jugements aux faits qu'il a puisés chez les autres. Aussi a-t-il conservé, parmi toutes ses compilations, une certaine originalité, et comme une physionomie particulière. J'essayerai de la retrouver dans ses ouvrages. J'y chercherai l'empreinte de ses sentiments, le souvenir de sa vie publique et du rôle qu'il a voulu jouer, la trace de ses haines et de ses affections, en un mot tout ce qui, dans un écrit, garde la marque de l'auteur, et peut le faire revivre à l'esprit.

Ainsi, reconstruire, s'il se peut, les ouvrages de Varron, à l'aide des fragments qui nous restent, et, dans ses ouvrages ainsi restitués, essayer de le retrouver lui-même, tel est le double travail que j'entreprends.

---

# TERENTIUS VARRON.

## CHAPITRE I.

### VIE DE VARRON.

On s'accorde à placer vers l'an de Rome 639 ou 640 la naissance de M. Terentius Varron[1]. Il était donc de près de dix ans l'aîné de Cicéron et de Pompée, qui furent ses amis et auxquels il devait longtemps survivre. Sa famille est mal connue. On sait seulement que, bien que plébéienne d'origine, elle ne manquait ni d'illustration ni d'influence. Le nom même sous lequel elle est connue rappelait un souvenir glorieux : un des Terentius l'avait conquis à la guerre en s'emparant, par un coup de main hardi, d'un chef ennemi qui le portait[2]. Depuis cette époque, ce nom revient souvent et avec honneur dans l'histoire romaine, et nous y trouvons des Varrons édiles,

1. Eusèbe donne la date de 640. Mais il permet lui-même de l'avancer d'un an, car il dit ensuite que Varron est mort en 728, âgé de près de quatre-vingt-dix ans, *prope nonagenarius*.

2. Serv. *in Æn.*, XI, 743.

tribuns et consuls. Quant à celui qui nous occupe, on sait qu'il était riche et qu'il avait des chevaliers romains dans sa famille [1].

Il naquit à Réate, au cœur de la Sabine, dans ce pays qui gardait mieux que les autres les traditions de la vieille Italie. Cette origine ne fut pas sans influence sur son caractère, et l'on retrouve chez lui quelque chose de ce peuple dont Horace et Virgile ont chanté les rudes vertus. Les Sabins, disait quelque part Varron, ont pris leur nom de leur respect pour les Dieux (*Sabini* ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι) [2]. Son grand ouvrage des *Antiquités divines* prouvera qu'il était bien leur digne fils. Quant aux mœurs antiques qui se conservaient chez ce peuple plus fidèlement qu'ailleurs, on verra qu'il n'a jamais cessé, dans ses livres, d'en retracer le tableau, afin d'en ranimer l'amour. Du reste, il avait conservé de sa patrie un vif souvenir; il prend plaisir à en raconter l'histoire, il aime à en vanter les riches moissons et rappelle, avec une sorte de patriotique vanité, que le centre de l'Italie est placé au milieu du lac de Cutilium, tout près de Réate [3].

Ses premières années sont complétement ignorées; mais il est certain qu'on ne négligea rien pour l'instruire, et qu'il apprit tout ce qu'on savait alors. Il eut pour maître le plus savant des grammairiens de cette époque, l'illustre

1. Pline (*H. N.*, VII, 53) parle d'un oncle de Varron qui était chevalier. Nous lisons dans le *De re rust.*, II, 1: *Ipse pecuarias habui grandes, in Apulia oviarias, et in Reatino equarias.* Ce passé *habui* laisse croire qu'après avoir été riche il avait perdu une partie de ses biens, peut-être à l'époque où il fut proscrit. Quoi qu'il en soit, sa fortune n'a jamais été assez considérable pour qu'on suppose qu'il s'agit de lui dans ces *Varroniani thesauri* dont D. Brutus parle à Cicéron (*Ad fam.*, XI, 10).

2. Festus, édit. Orell., v. *Sabini*. — 3. Plin., *H. N.*, III, 17.

Ælius Stilon [1]. Ælius n'était pas seulement un habile disciple des Grecs, qui traduisait en latin leurs systèmes et reproduisait leurs théories; les connaissances qu'il avait puisées chez eux, il les appliquait à l'histoire et à la langue de son pays. Toute l'antiquité romaine respirait en lui, il en savait les plus curieux usages, il en avait commenté les plus anciens monuments, éclaircissant la loi des Douze Tables et expliquant, autant qu'il le pouvait, les chants des Saliens. Mais il connaissait surtout ces vieux poëtes qui, depuis près d'un siècle, travaillaient avec tant de courage à donner une littérature à Rome. Il se rattachait à cette patriotique école par le poëte Lucilius, son ami, qui lui avait dédié ses satires [2]. Sous un maître pareil, il n'est pas étonnant que Varron ait pris le goût du passé; et non-seulement il a dû lire avec Ælius les plus beaux ouvrages de l'époque précédente, mais on a soupçonné, avec quelque vraisemblance, qu'il n'a pas négligé de connaître les écrivains qui en étaient les derniers survivants. Cicéron, disciple aussi d'Ælius, parle du poëte Attius, dit qu'il l'a vu et cite une de ses paroles. Varron, qui était plus âgé, a dû le fréquenter plus encore. Parmi les ouvrages qu'il avait composés sur la grammaire, il en était un qui était adressé à un certain Attius, *libri ad Attium scripti* [3]. M. Ritschl pense que c'est du poëte tragique qu'il est question, et rien n'empêche de le croire. Attius était lui-même un savant grammairien, aussi bien qu'un illustre poëte, et, après avoir écrit l'*Atrée* ou le *Brutus*, il ne dédaignait pas de s'occuper de l'orthographe latine et de donner des règles à la déclinaison.

1. Cic., *Brut.*, 56. — 2. Id., *ad Herenn.*, IV, 12. — 3. Pomp., *in comment. art. Don.*, p. 9.

Comme tous les riches Romains, Varron alla achever son éducation en Grèce; il y étudia la philosophie sous Antiochus. Il est dit, dans les *Académiques*, qu'il y rencontra Cicéron et qu'ils y suivirent ensemble les leçons du même maître [1]. Je sais bien qu'on a refusé d'ajouter foi à un témoignage aussi formel, sous prétexte que Cicéron était beaucoup plus jeune. Mais rien n'empêche de croire que Varron soit resté longtemps à Athènes. Avec cette passion d'apprendre qui le possédait, Athènes devait être pour lui un agréable séjour. Il a pu, comme Atticus, y venir passer quelques semaines et s'y oublier plusieurs années. D'ailleurs, c'était le temps de la dictature de Sylla, et Varron, qui appartenait à une riche famille de plébéiens et de chevaliers, voulait peut-être se soustraire à cette domination aristocratique, qui devait le froisser et ne lui donnait pas l'occasion de se produire.

En supposant qu'il ait quitté Athènes en même temps que Cicéron, il avait trente-cinq ans à son retour à Rome. Quelque goût qu'il sentît pour l'étude des lettres et des sciences, elles ne pouvaient l'occuper seules; il devait à sa naissance et au rang de sa famille de ne pas se tenir en dehors de la vie publique, et Varron respectait trop les traditions du passé pour se soustraire à ces fonctions que les anciens regardaient comme un devoir autant que comme un honneur. Néanmoins il abandonna le moins possible, même au milieu des affaires, ses études chéries. « Des trois genres de vie qu'on peut suivre, dit saint Augustin, la vie de loisir, la vie active et celle qui est mêlée de loisir et d'action, Varron dit qu'il préfère la troisième [2]. »

1. I, 1. *Res eas quas tecum simul didici.*— 2. *De civ. Dei*, XIX, 3.

Mais n'allons pas nous tromper sur ces termes. Par vie de loisir, les Romains entendaient celle qui est toute livrée aux travaux littéraires; étudier, écrire, c'était pour eux être oisif, et ils affectaient de ne connaître d'autre travail que le service de l'État. Aussi, le reproche ordinaire que leurs sages faisaient aux Grecs, c'était d'être des gens qui ne font rien, *Græculi otiosi* [1]. Leurs savantes discussions, l'ardeur de leurs recherches, l'activité de leurs études ne semblaient aux Romains qu'un moyen d'être affairés sans rien faire, *gens in otio negotiosa*. Voilà le repos et l'oisiveté comme l'entendait Varron : il n'en a jamais connu d'autres. L'étude le délassait des affaires, et les affaires étaient pour lui une perpétuelle occasion d'études. Une sorte de curiosité savante et infatigable, qu'il portait partout, rendait instructives pour lui les diverses magistratures dont il fut revêtu. En même temps qu'il en remplissait les fonctions, il en voulait connaître les attributions et l'histoire; elles éveillaient en lui le désir de s'instruire et lui en donnaient les moyens. Les légions qu'il commanda, les divers pays qu'il put visiter, les personnages qu'il eut à entretenir lui suggéraient sans cesse des réflexions et des connaissances nouvelles. Tout l'intéressait et il s'informait de tout. Aussi n'est-ce pas seulement dans les livres qu'il a puisé sa science; il est aisé de voir qu'il en a acquis une bonne partie par son expérience personnelle et grâce aux hasards de sa vie agitée. Au milieu des camps, dans le forum ou sur les grands chemins, tribun du peuple ou lieutenant de Pompée, il augmentait sans relâche sa vaste érudition, et, tout en

1. Cic., *De orat.*, I, 22; *pro Sext.*, 51.

servant l'État, il préparait les matériaux de ses livres. C'est ainsi qu'il sut unir, comme il le souhaitait, les savants loisirs avec les travaux qu'exigeaient les affaires publiques, et qu'en restant un citoyen utile, il trouva le temps de devenir le plus savant des Romains.

La vie politique de Varron commença sous les auspices de Pompée. En 678 Pompée, dans tout l'éclat de ses premiers succès, se préparait à partir pour l'Espagne et à achever la défaite de Sertorius. Il allait donc traverser la mer, c'est-à-dire s'exposer à des dangers qu'il ne connaissait pas. Il eut recours, pour les connaître et les éviter, à la science de Varron, et celui-ci lui adressa son *Ephemeris navalis* ou *Journal des marins*. Pompée n'eut pas à en faire usage, car nous savons qu'il se rendit en Espagne par terre [1]; mais dès lors il se servit de Varron comme d'un conseiller utile, et usa librement de ses connaissances quand il en eut besoin. Quatre ans après, il fut nommé consul, et comme il avait plus vécu dans les camps qu'à Rome, et qu'il n'avait pas eu le temps d'apprendre les attributions du pouvoir qu'il allait exercer, il les demanda à Varron qui lui répondit en composant son traité élémentaire (εἰσαγωγικός) sur la manière dont le consul doit tenir les assemblées du sénat [2].

Ce fut sans doute pour reconnaître ces services qu'il lui confia un commandement important pendant la guerre contre les pirates. On sait que, pour la terminer d'un coup et ne laisser à l'ennemi aucun moyen d'échapper,

1. C'est Varron lui-même qui nous l'apprend; il disait en énumérant les diverses routes pour passer les Alpes: *Tertia qua Pompeius ad Hispaniense bellum profectus est.* Serv. *in Æn.*, X, 13.

2. A. Gell., XIV, 7.

Pompée avait partagé la mer en treize régions que ses lieutenants surveillaient avec des vaisseaux et des armées. Parmi ces lieutenants, qui étaient au nombre de vingt-cinq [1], et qui avaient le rang de préteurs, se trouvaient les plus illustres personnages de Rome, un Marcellus, un Pison, un Lentulus. Varron en faisait partie; il commandait, avec Plotius Varus, les flottes de la Grèce entre Délos et la Sicile. Il eut, comme les autres, à courir les mers à fouiller les côtes où se cachaient les pirates, à surveiller les villes maritimes qui leur donnaient asile. Toujours ami de la science, au milieu même des plus graves affaires, il profita d'un voyage en Épire pour reconnaître toutes les villes où Énée avait abordé[2]. A Apollonie, il reprit le projet qu'avait formé Pyrrhus d'unir la Grèce à l'Italie dans l'endroit où ces deux contrées sont le plus voisines; mais le soin des affaires l'empêcha d'accomplir ce dessein qui aurait suffi à sa gloire [3]. Ce fut une époque importante de sa vie, dont il aimait à se souvenir, et dont il entretenait volontiers les autres [4]. Nous savons qu'il se conduisit honorablement pendant la guerre, et qu'en récompense de ses services, il reçut de Pompée une couronne rostrale [5]. Or, cette couronne ne se donnait, selon Festus, qu'à celui qui sautait tout armé sur un vaisseau ennemi et parvenait à s'en rendre maître[6]. Il faut donc qu'en cette circonstance Varron ait joint le courage du soldat à l'habileté du général. Ce qui rehaussait le prix d'une pareille récompense, c'est qu'elle était rare. Pline fait remarquer que jusqu'à lui on ne l'avait décernée que

1. Plutarque dit vingt-quatre. J'ai suivi Appien, *De bello Mithrid.*, 95. — 2. Serv. *in Æn.*, III, 359. — 3. Pline, *H. N.*, III, 16. — 4. Voir le livre II[e] du *De re rust.* Il place l'entretien au moment de la guerre des pirates. — 5. Pline, *H. N.*, VII, 31 et XVI, 3. — 6. V. *Navalis corona.*

deux fois, et qu'Agrippa et Varron étaient les seuls qui l'eussent encore obtenue[1].

Tout nous porte à croire que Varron prit part à l'expédition contre Mithridate qui suivit de si près la défaite des pirates. Il n'est guère probable en effet que Pompée se soit volontiers séparé d'un lieutenant qui venait de le si bien servir, ni que Varron ait manqué l'occasion de visiter ces contrées nouvelles pour lui. On voit, dans Pline, qu'il avait souvent parlé de cette guerre, et qu'il en parlait comme un homme qui y avait assisté. Il visita donc toute l'Asie avec l'armée romaine, et sa curiosité dut trouver à se satisfaire dans ces pays mal connus. Il s'y informa par exemple de tout ce qu'on racontait de la mer Caspienne et des fleuves qui s'y jettent[2]. Il chercha par quelle route on pourrait faire arriver le plus vite en Europe les marchandises de l'Inde[3]. Il vit et admira les richesses que les rois de l'Orient étalaient sur le passage de Pompée; il fut témoin de ce somptueux repas que Ptolémée offrit à l'armée romaine pendant qu'elle traversait la Palestine, dans lequel mille convives s'assirent à table servis à profusion dans des vases d'or qu'on changeait à chaque mets nouveau[4]. Au retour il triompha avec Pompée; Pline nous apprend qu'il avait décrit les pompes de cette fête incomparable et énuméré le butin rapporté par les vainqueurs de l'Asie, les statues d'or massif, les meubles incrustés de diamants, et surtout cette riche armoire où Mithridate enfermait ses pierres précieuses[5].

1. Plin., *loco cit.* — 2. Id., VI, 15 et 19. — 3. Id., *loco cit.*
4. Id., XXXIII, 47. — 5. Id., XXXVII, 5. Pline cite Varron dans tous ces passages. M. Ritschl conjecture avec vraisemblance qu'il les tire des *Legationum libri* de Varron.

Enfin il dut recevoir les mille talents que le général victorieux donna aux lieutenants qui l'avaient aidé à vaincre [1].

Mais il ne faudrait pas croire que cette amitié de Pompée fut pour Varron un esclavage. Tout en servant fidèlement sous un chef glorieux, il prétendait garder sa liberté. Il en donna la preuve au moment où se forma le premier triumvirat. Les honnêtes gens en furent indignés; Caton annonçait partout que la République était perdue, et plus tard, quand il entendait dire que la cause de tout le mal était la querelle de César et de Pompée, il répondait que leur union avait été plus fatale encore à l'État que leur discorde [2]. C'était aussi le sentiment de Varron, et il l'exprima librement dans un écrit satirique qu'il appela le *Monstre à trois têtes* Τρικάρανος [3]. Il est vrai de dire que sa colère ne fut pas longue; je ne sais comment on parvint si vite à l'apaiser, mais l'année même du triumvirat, César, qui voulait gagner les soldats, fit décréter, avec l'aide de Pompée, qu'on enverrait à Capoue une colonie de vétérans, et Varron consentit à être un des *vigintivirs* chargés d'établir les nouveaux colons [4].

Son crédit était alors si grand que Cicéron y eut recours dans ses malheurs. Dès qu'il voit Clodius commencer ses menées contre lui, il cherche à s'assurer l'appui de Varron, pour se concilier Pompée. « Varron peut m'être d'un grand secours, écrit-il à Atticus, et, si vous le pressez, il agira avec énergie [5]. » Et ailleurs : « Je suis bien heureux que Varron vous ait confirmé la bonne volonté de Pompée;

1. Pline, *H. N.*, XXXVII, 6. — 2. Plut., *Vie de Pomp.* — 3. Appien, *de B. C.*, II, 9. — 4. Pline, *H. N.*, VII, 53. — 5. *Ad Att.*, II, 22.

ses paroles me font aussi beaucoup espérer de César. Plaise au ciel qu'il veuille m'être utile! Il le fera assurément de lui-même, et plus encore, si vous l'y excitez [1]. » Mais Cicéron parla bientôt d'une autre sorte. Quand il lui faut quitter l'Italie, il s'en prend à tout le monde et son ami Varron n'est pas épargné. Il lui semble qu'il s'est montré timide et froid, qu'il a craint de se compromettre en le servant. «Si je remercie Varron, dit-il à Atticus, ce n'est pas que j'en sois bien satisfait, c'est afin qu'il me donne lieu de l'être. Vous connaissez le personnage, il est merveilleusement habile et retords [2]. »

Faut-il prendre ces paroles à la lettre? assurément, non. Les souffrances d'un exil que Cicéron supportait si mal le rendaient méfiant et injuste. Ses meilleurs amis, Hortensius, Caton même, lui devenaient suspects, et il répondait durement à Atticus qui voulait les défendre : « Vous ne voyez donc pas quels sont ceux dont la trahison et le crime m'ont perdu [3]! » J'avoue pourtant que ce reproche de finesse et d'habileté échappé à la mauvaise humeur de Cicéron se trouve confirmé par d'autres témoignages, et, au besoin, s'appuierait sur quelques incidents de la vie de Varron. Évidemment, c'était un homme prudent et avisé, qui songeait beaucoup au lendemain, et n'aimait pas plus à se compromettre sans motif qu'à se décider sans réflexion. On le voit toute sa vie s'approcher volontiers des puissants et chercher leur amitié. On dirait que ne se sentant pas de force à occuper les premières places, il s'arrangeait pour qu'on lui confiât les secondes, auxquelles il était naturellement propre par ses vastes

1. Pline, *H. N.*, III, 15. — 2. Id., II, 25. — 3. Id., III, 9.

connaissances et sa merveilleuse activité. Ce n'est pas à dire qu'il fût un courtisan : il n'avait pas l'âme assez basse pour se plier à ce rôle ; j'ajoute qu'il n'aurait pas eu l'esprit assez souple pour le bien remplir. Cicéron nous le représente comme un homme difficile et emporté, δεινὸς ἀνήρ [1] ; on avait grand'peine à ne point le fâcher, et il fallait mesurer toutes ses expressions quand on lui écrivait [2]. Quoiqu'il eût vécu dans les meilleures compagnies de Rome, il conservait au fond toute l'âpreté d'un vieux Sabin. Les traités qu'il avait composés sur la politesse et le savoir-vivre ne l'empêchaient pas d'être quelquefois maladroit et incommode. Il lui arrivait, par exemple, de gêner les gens qu'il allait visiter, et il ne savait pas toujours s'en apercevoir. « Varron nous est arrivé, écrit Cicéron, comme le loup de la fable, et je n'ai pas déchiré son manteau pour le retenir [3]. » Mélange bizarre d'adresse et d'aspérités, de rudesses déplacées et d'habiles ménagements, qui surprend au premier abord, mais se rencontre quelquefois chez ces natures de paysans, si naïves et si fines tout ensemble. C'est qu'en effet Varron était un campagnard, épris de la vie rustique qu'il devait célébrer plus tard avec tant d'effusion. Il en avait pris les défauts qui le rendaient quelquefois pesant ou suspect à ses amis ; mais il en gardait aussi les qualités. Il était ferme et énergique, il savait supporter les disgrâces sans faiblir. Ce n'est pas lui qui aurait gémi et pleuré comme Cicéron dans l'exil. « En quelque lieu que nous soyons, disait-il, la nature n'est-elle pas toujours la même [4] ? » Cette fermeté qui pouvait

1. Pline, *H. N.*, XIII, 24. — 2. Id., 27. — 3. Id., XIII, 33. — 4. Sénèque, *Consol. ad Helv.*

s'accommoder d'une certaine réserve prudente, ne me semble pas compatible avec cette lâcheté calculée dont Cicéron l'accusait tout à l'heure. Du reste, il lui rend ailleurs plus de justice, il le loue avec effusion, il l'appelle un sage, un homme irréprochable et un grand homme; et même en cette circonstance, après avoir si vivement attaqué Varron, il semble bientôt reconnaître qu'il s'est trompé et que son ami l'a servi avec plus de zèle qu'il ne l'avait cru d'abord. A peine de retour à Rome, il forma le projet d'introduire le nom de Varron dans quelqu'un de ses ouvrages, honneur qu'enviaient les plus illustres personnages de ce temps, et auquel un lettré devait être plus sensible qu'aucun autre[1].

L'amitié de Pompée ne pouvait pas être sans profit pour Varron. Aussi est-ce vers ce temps qu'on doit placer les diverses magistratures dont il fut revêtu. Il est question dans Pline et dans Vitruve d'un Varron qui fut édile avec Muréna; c'était probablement le nôtre, et il est facile de le reconnaître au soin qu'il prend de faire transporter à Rome une belle peinture murale qu'on admirait à Sparte[2]. Nous savons par lui-même qu'il fut triumvir et tribun, et il se vante d'avoir fidèlement respecté, pendant qu'il était en charge, les traditions et les lois des ancêtres. Il savait, par exemple, que les tribuns pouvaient faire saisir un citoyen, mais non pas le citer devant eux, et il ne les laissa pas dépasser les limites de leur droit. «Quand j'étais triumvir, disait-il, je fus cité

1. *Ad Attic.*, IV, 16 : *Varro includetur in aliquem locum....*

2. Vitruve, II, 8. Pline, *H. N.*, XXXV, 49. On a prouvé depuis longtemps que notre Varron est différent de celui que Cicéron recommande à Brutus (*Ad fam.*, XIII, 10).

par le tribun Porcius, mais, comme j'avais pour moi de bonnes autorités, je refusai de me rendre, et maintins le vieux droit. De même, quand j'étais tribun du peuple, je n'ai cité personne et n'ai pas souffert qu'un citoyen, cité par quelqu'un de mes collègues, fût contraint d'obéir [1]. » On le reconnaît bien à ce respect religieux du passé. Aulu-Gelle fait remarquer avec raison que la différence entre la *prehensio* et la *vocatio* n'a pas grande importance. Mais Varron tenait à l'observation minutieuse des lois antiques, et la manière dont il rend compte de cette action ne permet pas de douter que, de son temps, elle ne lui ait fait grand honneur [2].

Quand la guerre civile éclata, les fonctions qu'il venait de remplir et les liens qui l'attachaient à Pompée le forcèrent d'y prendre part. Il semble cependant qu'il ne l'ait fait qu'à contre-cœur, et sa conduite, en ces moments critiques, a paru suspecte. Comme nous ne la connaissons que par un récit ironique et malveillant de César, il est difficile de la juger d'une manière impartiale. Il me semble cependant que, même en s'en tenant aux faits que César raconte, il n'est pas impossible de l'expliquer. Malgré son affection pour Pompée, Varron n'était pas de ces furieux, comme Lentulus ou Scipion, qui voulaient la guerre à tout prix. Il la voyait venir avec douleur et il éprouvait une grande répugnance à s'y engager. « Nous

1. A. Gell., XIII, 13.

2. Quelques années plus tard, les choses étaient bien changées. Antistius Labéon voulut imiter l'exemple de Varron. Mais alors Auguste était le maître; on avait oublié les traditions républicaines, et sa fermeté ne lui attira que des railleries. Pour s'être moins vite habitué que les autres à l'obéissance, Labéon passa pour un fou, *Labeone insanior*. A. Gell., *loc. cit.*

gémissions tous les deux, lui disait plus tard Cicéron, en songeant qu'il fallait s'attendre à la perte de l'une ou de l'autre armée, et en considérant que la victoire est le plus grand des maux dans la guerre civile [1]. » Ces sentiments étaient ceux de Caton [2] et de tous les honnêtes gens. Mais Varron n'était pas libre d'hésiter. Pompée venait de le nommer encore son lieutenant, et ce poste de confiance lui imposait une conduite quelquefois contraire à ses opinions. Il n'est donc pas surprenant que, placé entre les devoirs de sa charge et ses sentiments personnels, il ait éprouvé quelques embarras. Pompée l'avait envoyé en Espagne, avant les événements; peut-être Varron avait-il souhaité d'y aller; en tout cas il en dut être heureux: tout le monde croyait qu'on ne se battrait pas en Espagne et que la querelle se déciderait ailleurs [3]. Il n'en fut rien. On sait que, maître de l'Italie, César, qui ne voulait laisser aucun ennemi derrière lui, revint sur ses pas, pénétra en Espagne et se jeta sur l'armée d'Afranius. C'est en ce moment que la conduite de Varron parut équivoque. « Quand Varron, qui commandait dans l'Espagne ultérieure, nous dit César, apprit ce qui venait de se passer en Italie, il commença à se méfier de la fortune de son parti. Il affectait de parler de César avec amitié. Sans doute, disait-il, son titre de lieutenant l'engageait à Pompée, mais les liens qui l'unissaient à César n'étaient pas moins forts. D'ailleurs, il n'ignorait pas

1. *Ad fam.*, IX, 2. — 2. Lucain lui fait dire :

Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur.

3. Cicéron le dit expressément. (*Ad fam.*, IX, 13) : *C. Suberius Calenus.... quum vitandi belli causa profectus esset in Hispaniam cum M. Varrone, etc.*

les limites de son pouvoir, les forces de l'ennemi et les dispositions de la province. Il tenait partout ces propos et restait dans l'inaction[1]. » Ce n'était là, après tout, qu'une hésitation bien naturelle au début d'une aussi triste guerre. Cicéron, à la même époque, n'était pas moins embarrassé à se résoudre, et reculait devant une décision qui allait l'engager pour toujours. Peut-être Varron, qui partageait tous ses sentiments, se flattait-il, comme lui, qu'en ménageant les deux partis on pourrait les réconcilier. Quoi qu'il en soit, il changea bientôt de langage, et, soit qu'il eût repris cœur en apprenant la résistance des Marseillais et les premiers succès d'Afranius, et que, comme parle César, il se fût laissé entraîner au mouvement de la fortune[2], soit qu'il eût compris qu'il n'y avait plus d'espoir de conserver la paix, il se prépara énergiquement à la guerre. « Il fit des levées dans toute la province, ajouta aux deux légions qu'il avait trente cohortes auxiliaires, amassa une grande quantité de blé pour l'envoyer aux Marseillais, ainsi qu'à Afranius et à Pompée, ordonna aux habitants de Gadès de lui fournir dix galères, et en fit équiper d'autres à Hispalis, transporta dans Gadès tous les trésors du temple d'Hercule, et y mit six cohortes en garnison, sous le commandement de C. Gallonius, chevalier romain, chez lequel il ordonna de porter toutes les armes des particuliers et de l'État. Lui-même ne se faisait pas faute de prononcer des discours malveillants contre César, et il dit, plusieurs fois, du haut de son tribunal, qu'il avait été battu, que ses soldats le quittaient pour

1. *De bello civ.*, II, 17. — 2. Id. *Se quoque ad motum fortunæ movere cœpit.*

Afranius et qu'il l'avait appris par des messagers fidèles. Après avoir, par ces discours, effrayé les citoyens romains de cette province, il les força de lui donner quatorze cent mille livres d'argent et cent vingt mille boisseaux de blé. Soupçonnait-il quelque ville d'être attachée à César, il la chargeait d'impôts, et y mettait garnison. Il établissait des peines pour les particuliers, et confisquait les biens de ceux qui parlaient trop librement. Enfin il obligea toute la province à prêter serment à Pompée et à lui-même [1]. » Cette dureté était certes bien impolitique, en présence de celui qui ménageait les habitants des provinces autant que les citoyens romains, et qui se faisait gloire de traiter humainement même les vaincus. Aussi voyons-nous qu'elle fut nuisible à Varron, et qu'au dernier moment elle fit échouer tous ses projets. Il ne pouvait pas songer à tenir campagne contre César victorieux; seulement en s'enfermant dans Gadès il espérait faire traîner la guerre et donner à Pompée le temps de se préparer. Mais au premier bruit de l'arrivée de César, les villes se déclarèrent toutes pour lui; Gadès même, qu'on croyait fidèle, chassa Gallonius et ses six cohortes. Varron, sans alliés, sans asile, fut bientôt abandonné d'une de ses légions. Il ne lui restait plus qu'à se soumettre; il le fit de bonne grâce. « Il alla trouver César à Cordoue, lui rendit un compte fidèle de la province, lui donna l'argent qu'il en avait tiré, et lui indiqua où se trouvaient ses provisions et ses vaisseaux [2]. »

Quoique Varron ne comptât plus sur le succès, il ne renonça pas pourtant à combattre, et alla rejoindre Pom-

1. César. *De bello civ.*, II. 18. — 2. Id., 20.

pée en Épire. Nous savons qu'il y fut mal reçu. Comme il avait vu César de près, il ne partageait pas les espérances chimériques de ces jeunes patriciens qui, avant la bataille, se distribuaient les dépouilles de l'ennemi. D'ailleurs il venait d'être vaincu ; et, si l'on maltraitait Afranius qui avait défendu l'Espagne avec tant de courage[1], ne devait-on pas être plus sévère pour Varron qui s'était laissé prendre sa province et ses légions, sans même livrer un combat? Dans le camp de Pompée, il retrouva Cicéron, qui n'avait pas été mieux accueilli, et auquel on faisait un crime de n'avoir point d'illusions sur le succès de la guerre. Varron et lui avaient le tort de ne pas cacher leurs craintes. « Nous étions suspects tous les deux, écrivait plus tard Cicéron à son ami, et l'on ne pouvait pas plus souffrir vos sentiments que mes discours[2]. » Varron fut mêlé aux divers événements de la guerre. Nous le retrouvons d'abord à Corcyre, où son expérience ne lui fut pas inutile. L'armée était attaquée des maladies ordinaires à ces grandes réunions d'hommes, et la ville était pleine de malades et de mourants. Varron, en pratiquant des ouvertures nouvelles dans la maison qu'il occupait, en l'aérant mieux, en changeant la porte, parvint à sauver de la contagion ses compagnons et ses esclaves[3]. Quelques jours avant Pharsale, il était à Dyrrachium, avec Cicéron et Caton, chargé sans doute de quelque commandement dans la flotte, et Cicéron raconte que Q. Copo-

1. Voir, sur ces reproches qu'on faisait à Afranius, Plutarque, *Vie de Pomp.*

2. *Ad fam.*, IX, 6. Remarquez la nuance : le prudent Varron s'engage moins que Cicéron, qui ne peut se retenir de parler.

3. *De re rust.*, I, 4.

nius, propréteur des vaisseaux rhodiens, leur annonça qu'un matelot grec avait prédit qu'avant un mois la Grèce serait inondée de sang, que Dyrrachium serait pillée, et qu'on se sauverait sur les vaisseaux, en laissant derrière soi l'incendie. « Nous en fûmes émus, ajoute-t-il, car il n'y avait aucun de nous qui ne redoutât l'issue du combat, mais comme il convient à des gens de cœur, sans le faire voir[1]. » En effet, un mois plus tard Dyrrachium était traversée par les fugitifs de Pharsale qui venaient s'y embarquer en toute hâte, et mettaient le feu à la ville, afin de retenir l'ennemi.

Après Pharsale Varron n'hésita plus; il comprit que toute résistance était impossible et qu'il fallait se soumettre. Aussi s'empressa-t-il de quitter les armes qu'il avait prises à contre-cœur, et de revenir en Italie. Il est probable qu'à son retour il fut d'abord inquiété par Antoine qui voulut le traiter en proscrit et faire vendre ses biens à l'encan, comme ceux de Pompée. Mais il en fut empêché par une lettre de César, qui d'Alexandrie protégea son ancien ami[2]. Dès lors Varron demeura enfermé dans sa

1. *De divin*, I, 32, II, 55.

2. Le récit que fait Cicéron, dans sa seconde Philippique, du pillage de la maison de Varron, présente quelques difficultés que je ne vois nulle part expliquées. Ce qui est hors de doute, c'est que la plus grande partie des événements qu'il rapporte, et la plus importante, notamment le pillage de la maison, fut accompli après la mort de César. Cicéron raconte longuement toute la suite de ce voyage entrepris par Antoine, au mois de mai, pour conduire une colonie militaire à Capoue; repoussé de Capoue, il se dirige vers Casinum, et c'est en passant qu'il saccage la villa de Varron. Mais alors comment se peut-il faire qu'il y soit question de César et de la lettre envoyée d'Alexandrie? Schneider (*Vita Varronis* en tête du *De re rust.*) résout la difficulté en supposant que tous les faits rapportés par Cicéron se sont passés immédiatement après Pharsale. Je viens de dire qu'une telle supposition est tout à fait inadmissible, et ne résiste pas à

villa de Tusculum, se tenant éloigné des affaires auxquelles il sentait qu'il ne pouvait plus se mêler avec honneur. La vie active lui était interdite, mais il lui restait la vie de loisir, comme il disait, c'est-à-dire l'étude des lettres. Il s'y livra avec d'autant plus d'ardeur qu'il avait bien des mécomptes à oublier, et, grâce à ses études chéries, il les oublia sans trop de peine. « Je vous ai toujours regardé comme un grand homme, lui écrit Cicéron, aujourd'hui surtout que, parmi ces orages, vous êtes presque le seul dans le port, que vous y recueillez les fruits de l'étude, que vous vous livrez à ces nobles travaux dont l'utilité et l'agrément sont bien au-dessus des plaisirs de nos vainqueurs. Pour moi j'estime les jours que vous passez à Tusculum autant que l'espace entier de la vie, et je renoncerais de bon cœur à toutes les richesses du monde pour obtenir le bonheur de vivre comme vous[1]. » Jamais Cicéron et lui ne furent plus amis qu'en ce moment. Le malheur commun effaçait le souvenir des querelles particulières. D'ailleurs leur situation était tout à fait la même. Tous les deux avaient fait la guerre avec répugnance et sans illusions, comme un pénible sacrifice qu'ils faisaient à leurs principes et à leur dignité. Tous les deux s'étaient empressés de se soumettre, dès que la fortune s'était

une lecture attentive de la seconde Philippique. Il vaut mieux croire qu'il y eut une première tentative, essayée par Antoine contre le lieutenant de Pompée, et qui fut arrêtée par César. Comme elle ne réussit pas alors, Antoine la reprit plus tard et feignit de trouver sur ces fameux registres du dictateur, où il trouva tant de choses, le décret qui confisquait les biens de Varron. Cette fois, il le mit à exécution. Cicéron parle avec quelque confusion de ces deux époques, et mêle ces deux événements : mais en y regardant de près, on peut les distinguer.

1. *Ad fam.*, IX, 6.

prononcée. Ils étaient à la fois suspects aux deux partis, les uns leur reprochant d'avoir été à Pharsale, et les autres d'en être trop vite revenus. Comme c'est l'usage, dans ce concert d'attaques, les plus ardents à les accuser étaient ceux-là même qui méritaient le plus de reproches, c'est-à-dire les gens timides ou prudents qui n'avaient pas quitté Rome, et qui, ne s'étant pas trouvé le courage de servir leur cause, croyaient s'acquitter envers elle, en se montrant sans pitié pour ceux qui ne l'avaient pas servie jusqu'au bout[1]. Rapprochés par ces haines communes, Cicéron et Varron comprennent qu'il leur faut s'entendre; ils s'écrivent les lettres les plus affectueuses; ils décident de se voir et d'agir de concert. C'est ensemble qu'ils font les démarches pénibles que le temps commandait, et, par exemple, ils vont ensemble trouver César, à son retour d'Afrique, pour lui expliquer leur conduite et obtenir l'oubli du passé[2]. Mais, malgré cette apparente union, on sent que leurs dispositions ne sont pas les mêmes. Cicéron n'est pas aussi résigné qu'il le prétend. A l'entendre on croirait qu'il est tout à fait heureux de s'être réfugié auprès de muses plus douces, *ad mansuetiores Musas.* « Sachez, écrit-il à Varron, avec une grâce charmante, sachez que, depuis mon retour, je me suis réconcilié avec mes vieux amis, je veux dire avec mes livres. A la vérité, si je les avais quittés, ce n'est pas que je fusse irrité contre eux, mais je ne les pouvais voir sans quelque confusion. Il me semblait qu'en m'engageant dans des affaires si agitées, avec des amis douteux, je n'avais pas suivi assez fidèle-

1. *Ad fam.*, IX, 5 : *Nihil minus fero quam severitatem otiosorum.*
2. Id., 7.

ment leurs préceptes. Ils me pardonnent, ils me rappellent à leur ancien commerce, ils me disent que vous avez été plus sage que moi de ne les point abandonner[1]. » Mais les livres ne lui suffisaient pas longtemps. Il est rare que ces *douces muses* tiennent lieu tout à fait des succès de la tribune qu'on regrette, et de l'influence politique qu'on a perdue, et Cicéron, dans ses moments de franchise, avoue qu'elles ne lui donnent pas une guérison durable, mais un léger oubli de sa douleur[2]. Aussi passait-il sans raison de la soumission à la colère. Un jour il s'accommodait aux circonstances, il allait dîner chez les maîtres[3]; et le lendemain il s'emportait contre eux et regrettait amèrement le passé. Avant tout, il voulait remettre la main aux affaires. A peine revenu du premier abattement de la défaite, et, tandis que son ami s'enferme prudemment à Tusculum, et s'y fait oublier, lui, retourne à Rome. Il a grand soin de donner à Varron les motifs de sa conduite : « S'il s'était retiré ailleurs, n'aurait-on pas dit qu'il avait peur? qu'il songeait à quitter l'Italie? qu'il ne voulait pas rencontrer certains personnages qu'il ne pouvait souffrir[4]? » Mais ce ne sont là que des prétextes. Il restait à Rome pour s'y faire voir, pour rappeler à tout le monde son souvenir, et, s'il se pouvait, donner aux vainqueurs la pensée de l'employer. C'est lui-même qui le dit quelque lignes plus bas : « Nous ne manquerons pas à ceux qui voudront se servir de nous, je ne dis pas même comme architectes, mais comme ouvriers, pour rebâtir la république. » Varron, à ce qu'il semble, était

1. Id., IX, 1. — 2. Id., V, 15 : *Non medicinam perpetuam, sed exiquam doloris oblivionem* ... — 3. Id., IX, 7. — 4. Id., 2.

mieux résigné au repos. Comme il était tombé de moins haut et qu'il n'avait jamais nourri l'espérance de jouer les premiers rôles, il ne regrettait, dans la chute de la république, que la perte de la liberté. Aucune préoccupation personnelle ne se mêlait à sa mauvaise humeur. De plus, il avait toujours été plus franchement littérateur qu'homme politique; au milieu de ses livres, il ne se trouvait pas exilé; il revenait à ses chères études sans regarder ailleurs; elles l'occupaient tout entier, et il ne les considérait pas comme un passe-temps en attendant mieux. Aussi se résignait-il plus facilement au régime nouveau. Il nous reste un fragment d'une de ses lettres à César, il lui parle comme à un maître : « A peine étais-je arrivé à Rome, lui dit-il, que votre messager est venu me dire : « Il faut partir sans retard. » Aussitôt je suis monté en voiture[1]. » En échange de cette déférence pour César, il en reçut des faveurs délicates, doublement précieuses en ce qu'elles flattaient ses goûts les plus chers et qu'elles pouvaient être acceptées sans déshonneur. Suétone rapporte qu'on lui confia le soin de réunir des livres grecs et latins pour en former des bibliothèques destinées au public[2]. N'allons pas croire cependant que cette résignation ait eu rien de servile. Sans être parmi les mécon-

1. *Cum simul ac Romæ venissem, mihi attigit aures nuncius: « Extemplo eas ;» in curriculum contuli propere pedes.* Nonius, v. *Curriculus.* Cette lettre est indiquée ainsi par Nonius : *Varro in epistola J. Cæsaris;* ce qui a fait croire à M. Ritschl que c'était une lettre de César lui-même. Je ne le pense pas, car il faudrait croire aussi que lorsque Nonius, citant la correspondance de Cicéron, dit: *in epistola Cassi*, ou *Pæti* (v. *Contendere* et *Comedim*), c'est d'une lettre de Cassius ou de Pœtus qu'il veut parler. Or on sait bien qu'il désigne une lettre de Cicéron à Pœtus et à Cassius. Ici, d'ailleurs, le ton ne convient nullement au dictateur.

2. *Cæs.*, 44.

tents, Varron usait parfois de sa liberté et se ressouvenait de la cause qu'il avait servie. Nous voyons qu'il écrivit alors l'éloge funèbre de Porcia, la sœur de Caton, comme Cicéron avait composé celui de Caton lui-même[1]. Du reste, le dictateur ne s'en fâchait pas. On sait qu'il ne se vengea de Cicéron qu'en lui répondant, et qu'il avait l'honnêteté de dire qu'il relisait très-souvent son ouvrage pour se former à l'éloquence[2].

La mort de César, que probablement Varron n'avait pas souhaitée, amena pour lui de nouveaux malheurs. Assurément, s'il lui fallait prendre un parti, son choix n'était pas douteux entre Brutus et Cassius, les derniers Romains, et la soldatesque d'Antoine. Mais est-il certain qu'il se soit prononcé? Schneider ne le pense pas, et il allègue le grand âge de Varron, son amour de la retraite et du travail, qui, selon Cicéron, le retenait dans le port, et les fonctions qu'il avait acceptées de César. Mais il ne faut pas oublier que ceux qui conspirèrent contre César en avaient tous reçu quelque bienfait; et si Varron se tenait dans le port pendant la domination d'un maître, lorsqu'il put croire que la république était possible encore, il n'hésita pas à livrer pour elle un dernier combat. Ce qui le prouve, c'est qu'Antoine le regardait comme un ennemi. Deux mois après la mort de César, en amenant une colonie militaire à Capoue et à Casinum, il s'arrêta dans la maison de Varron et s'y établit. Cicéron a raconté éloquemment les excès qu'il commit dans cette belle villa. « Pendant combien de jours ne t'a-t-il pas souillée par les plus dégoûtantes orgies ! Dès la troisième heure, on

1. Cic., *ad Att.*, XIII, 48. — 2. Id., XIII, 46.

buvait, on jouait, on s'abandonnait à toutes les folies. Maison infortunée! quel changement dans le propriétaire! je me trompe; le nom de propriétaire ne peut convenir à cet homme; quoi qu'il en soit, quel changement! Varron en avait fait un lieu de retraite et d'études, et non le repaire de la débauche. Tout y respirait la vertu. Quels entretiens! quelles méditations! quels écrits! c'était là qu'il expliquait les lois du peuple romain, les monuments des anciens, les principes de la philosophie et de tous les genres d'instruction. Mais pendant que vous l'occupiez, indigne usurpateur, tout y retentissait des cris de l'ivresse. Le vin inondait les parquets; il ruisselait le long des murailles. Les enfants d'honnête maison étaient confondus avec les esclaves achetés pour vos plaisirs, les mères de famille avec les prostituées[1]! » C'était évidemment une vengeance d'Antoine, qui prouve que Varron ne cachait pas ses sentiments, et que, dans cette dernière lutte soutenue par la république, il essaya encore de la servir, au moins par ses écrits. Nous verrons qu'il faut rapporter à ce moment son traité *De vita populi Romani*, si plein de patriotiques souvenirs, et qui était écrit pour rattacher le peuple aux institutions du passé. On ignore s'il prit dans la lutte une part plus active. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il ne partageait pas les illusions de Cicéron au sujet d'Octave, et que, comme Brutus, il se méfiait de lui. « Les projets de l'enfant, écrit Cicéron à Atticus, ne plaisent pas à Varron[2]. » Cette méfiance fait honneur à sa sagesse, et l'événement la justifia. Quelques semaines

1. *Philipp.* II. 41. — 2. *Ad Att.*, XVI. 9.

après, Octave s'était réuni à Antoine et les proscriptions commençaient.

Varron fut proscrit, mais, plus heureux que Cicéron, il échappa à la mort. On se disputa, dit Appien, le droit de le sauver. Enfin Calenus l'emporta sur les autres; il cacha Varron dans une maison de campagne qu'Antoine visitait quelquefois; et, ce qui était bien rare alors, aucun esclave ne trahit sa retraite[1].

Quand la paix fut rendue à Rome, Varron, toujours infatigable, se remit au travail. Après tant de malheurs, ses dernières années furent tranquilles. Il les passa sans doute dans ses belles maisons de campagne, dont il nous a souvent parlé, à Casinum, à Cumes, à Tusculum. Il s'était plu à les embellir, à y rassembler des livres précieux et de belles statues, les chefs-d'œuvre de Mentor et d'Arcésilas[2]. On aime à se le représenter vieillissant dans son cabinet d'études, auprès de cette belle volière qu'il a si complaisamment décrite[3], à côté de sa femme Fundania qu'il avait eu le bonheur de conserver, et de quelques amis fidèles. Le début du *De re rustica* nous le montre à quatre-vingts ans, parlant sans amertume de sa fin prochaine : « L'homme n'est qu'une bulle d'air, dit-il, encore plus le vieillard ; aussi faut-il que je me presse, et que je songe à faire mon paquet (*sarcinas colligam*), avant

1. *De bell. civ.*, IV, 47. Schneider révoque en doute ce récit et la proscription de Varron. Il oublie que Varron en avait parlé lui-même dans la préface de ses *Hebdomades*. Il disait que sa bibliothèque avait été pillée *quum proscriptus esset*. Quant à ce Calenus qui le sauva, quelques-uns ont soupçonné que c'était celui qui l'avait suivi en Espagne, mais il vaut mieux croire que c'était le même dont parle Plutarque dans la vie de César, et qui se distingua à Pharsale.

2. Pline, *H. N.*, XXXIII, 55, et XXXVI, 4. — 3. *De re rust.*, III, 5.

de quitter la vie. » Et il se remettait avec d'autant plus d'ardeur à l'étude qu'il sentait qu'il n'avait pas longtemps à s'y livrer, et qu'il voulait être utile à ses concitoyens, jusqu'à ses derniers moments.

Il vécut encore quelques années, entouré du respect de tous, comme le dernier survivant d'une génération d'hommes illustres. Pline semble dire qu'Auguste se montra plein d'égards pour lui[1]. Il entrait dans sa politique de s'attacher à ces gloires du passé. Quand Asinius Pollion, vainqueur des Dalmates, consacra les dépouilles des vaincus à former une bibliothèque publique, dans laquelle il plaça le buste des grands hommes à côté de leurs ouvrages, aucun écrivain vivant n'y fut admis, excepté Varron, qui semblait ainsi prendre place parmi les personnages illustres du passé. Il put donc, comme parle Pline le jeune d'un autre grand citoyen, jouir de sa gloire et assister à sa postérité. A quatre-vingt-huit ans, il écrivait encore[2], et ce n'est qu'en finissant de vivre, dit Valère Maxime, qu'il finit de travailler[3]. Il mourut en 728, âgé de près de quatre-vingt-dix ans. Il recommandait par son testament qu'on l'ensevelît à la façon des pythagoriciens, dans un cercueil de briques, avec des feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir[4].

1. *H. N.*, VII, 31. — 2. Id., XXIX, 18. — 3. VIII, 7 : *In eodem lectulo et spiritus ejus et egregiorum operum cursus extinctus est.* — 4. Pline, *H. N.*, XXXV, 46.

# CHAPITRE II.

## DES OUVRAGES DE VARRON.

### I

Grand nombre d'ouvrages écrits par Varron. — Raisons qui empêchent d'en être surpris. — Tentatives essayées pour diminuer la liste de ses ouvrages en réunissant ceux qui présentent quelques ressemblances. — Démenti qu'a reçu ce système par la découverte de la lettre de saint Jérôme à sainte Paule. — *Index* que contient cette lettre. — Supplément à cet *index*. — Liste des ouvrages de Varron.

Varron a été un des écrivains les plus féconds de l'antiquité. Cicéron l'appelait πολυγραφώτατος[1], dans un temps où il n'avait pas encore composé la moitié de ses livres, et saint Augustin dit qu'il a tant lu qu'on ne sait comment il a trouvé le temps d'écrire, et qu'il a tant écrit qu'on a peine à pouvoir lire tous ses ouvrages[2].

Pour n'être pas surpris de cette fécondité, il faut se rappeler comment travaillaient les savants de cette époque, et relire, par exemple, la lettre qu'a écrite Pline le jeune à propos de son oncle[3]. Il le montre accompagné partout de son lecteur et de son secrétaire, s'occupant sans re-

1. *Ad Att.*, XIII, 18. — 2. *De civ. D.*, VI, 2. — 3. *Epist.*, III, 5.

lâche à noter les faits curieux qu'il entend rapporter ou les réflexions que lui suggèrent ses lectures. Car, disait-il, il n'y a pas de livre si mauvais qu'on ne puisse y apprendre quelque chose. Toute cette érudition remplissait cent-soixante registres, écrits en petits caractères, sur la page et le revers. De pareils recueils étaient un véritable trésor[1]; on comprend que Largius Licinus les ait voulu payer quatre cent mille sesterces et que Pline les léguât précieusement à son neveu, comme la plus belle part de son héritage. Ils contenaient la matière de plusieurs ouvrages, et de là les livres naissaient sans peine. C'est ainsi que Pline parvint à écrire, dans une carrière si courte et si occupée, cent cinq volumes, et surtout cette grande histoire naturelle, qui, d'après son témoignage, avait exigé la lecture de près de deux mille ouvrages, et contenait plus de vingt mille faits curieux qu'il en avait tirés. A la vérité, des livres pareils n'étaient le plus souvent que des compilations; mais ils n'en étaient pas moins bien reçus du public. On comprend que les compilations fussent alors plus honorées qu'aujourd'hui; comme les livres étaient rares et qu'il eût été difficile et coûteux de se procurer tous les auteurs qui traitaient un sujet qu'on voulait connaître, on savait un gré infini à celui qui les présentait réunis dans un seul ouvrage; il rendait tant de services en rassemblant ainsi ces observations disséminées, il épargnait tant de peine et de dépense aux esprits curieux, qu'on ne songeait pas à se demander s'il tenait sa science de lui-même ou s'il l'avait puisée ailleurs.

1. C'est le nom que leur donnait Domitius Pison. Pline, *Hist. Nat.*, préf.

Varron faisait comme Pline. La belle maxime que nous trouvons dans les *Ménippées* : « C'est de travail qu'il faut forger sa vie[1], » semble avoir toujours été sa devise ; jamais il ne se reposa d'apprendre, et il acquit, dans ces longues études, une prodigieuse érudition. Aussi, quelque sujet qu'il voulût traiter, sa mémoire lui rappelait, et, au besoin, ses notes lui pouvaient fournir une foule d'idées et de faits qu'il avait puisés un peu partout. Une grande partie de ses ouvrages n'était que le résumé de ses lectures. Ses connaissances en grammaire, en philosophie, en mathématique, lui venaient des Grecs ; il ne cherche pas à le cacher, et nomme ses maîtres. Lors même qu'il écrit sur la religion et les antiquités de Rome et que, par la nécessité même de son sujet, il est contraint d'être original, il ne peut pourtant pas prendre sur lui de marcher seul. S'il ne peut plus tirer des Grecs le fond de son livre, il les imite encore par la forme qu'il lui donne : par exemple, le *De vita populi Romani* si patriotique, si romain par les idées, était composé sur le modèle du Βίος Ἑλλάδος de Dicæarque. Puisqu'il avait tant de penchant à imiter les autres, on comprend qu'il n'eut point de scrupule à se reproduire lui-même, toutes les fois qu'il en avait l'occasion. On retrouve à plusieurs reprises, dans ses fragments, les mêmes anecdotes, les mêmes définitions, les mêmes étymologies[2]; il suffit de lire la liste de ses œuvres pour être assuré qu'il avait plusieurs fois traité les mêmes su-

1. *Menipp.*, édit. Œhler, p. 229 : *Legendo atque scribendo vitam procudito.*

2. Par exemple, il a répété trois fois, avec quelques variantes, l'étymologie du mot *multa*, dans le *De lingua latina*, dans les *Antiquités* et les *Epistolicæ quæstiones*.

jets. Ses livres les plus importants passaient presque toujours par trois formes différentes : c'était d'abord des traités moins longs, sur des points de détail détachés de la question générale, qu'on peut regarder, ou bien comme une préparation à l'ouvrage, quand ils ont été publiés avant lui, ou, s'ils l'ont suivi, comme une sorte de supplément; puis vient le grand ouvrage lui-même, avec ses vastes proportions; enfin il le résumait en un traité plus court et plus simple pour le rendre plus facile à saisir au public ordinaire. C'est ce qu'il avait fait pour les *Antiquités*, le *De lingua latina* et les *Hebdomades*.

On voit donc que Varron était, le plus souvent, un compilateur, qui écrivait avec ses souvenirs; qu'il revenait sans scrupule sur les sujets qu'il avait plusieurs fois traités et faisait des livres nouveaux en développant ou en résumant ses anciens ouvrages; ajoutons qu'en général il prenait peu de souci du style, et qu'après avoir rapidement écrit ses livres, il s'empressait de les publier ; car il aimait à communiquer sa science aux autres, et Cicéron lui fait dire que c'est le propre d'un esprit mal réglé de composer des livres pour les tenir cachés[1]. Voilà bien des motifs pour expliquer son étonnante fécondité.

Cependant quelques critiques ne se sont pas rendus à ces raisons, et, trouvant invraisemblable que Varron eût tant écrit, ils ont cherché à réduire par tous les moyens le nombre des ouvrages qu'on lui attribue. Leur procédé ordinaire est fort simple, et consiste à suivre une méthode familière à Scaliger, à réunir les livres qui pré-

1. *Acad.*, I, 2.

sentent entre eux quelque analogie. Il suffit qu'ils traitent des sujets qui se ressemblent pour qu'on décide, sans autre preuve, qu'il faut les confondre. On en est quitte pour affirmer que le grammairien qui les cite sous des noms différents s'est trompé, ou que l'auteur leur avait donné plusieurs titres. C'est ainsi que Popma réunissait le *De sermone latino*, le *De lingua latina* et le *De poetis*, et n'en faisait qu'un immense ouvrage. M. Krahner ne veut pas que l'on distingue le *De ora maritima*, des *Littoralia*, des *Libri navales* et de l'*Ephemeris navalis;* c'est le même livre sous quatre noms divers. Enfin M. Rischl confond sept ou huit traités dans l'ouvrage intitulé *Disciplinæ* qui devient une sorte d'encyclopédie, où chaque livre traite un sujet différent avec un titre particulier. C'est, je crois, accorder trop aux conjectures. Sans doute, il est possible que certains ouvrages de Varron aient porté deux titres, ou que les grammairiens se soient trompés en les citant ; mais il est téméraire, avec le petit nombre de renseignements qui nous restent, de nous établir en juges de leurs erreurs, et de décider, sur quelque ressemblance douteuse, contre leur témoignage formel. Sauf les cas où l'erreur est trop manifeste, je crois plus conforme à une sage critique de placer parmi les ouvrages de Varron tous ceux dont les écrivains anciens ont cité le titre, sans essayer de les confondre. Leur nombre ne doit pas surpendre quand il s'agit d'un auteur dont la fécondité est reconnue de tout le monde; et il vaut mieux courir le risque de le trop accroître sur l'autorité des critiques de l'antiquité que de se croire en droit de le diminuer par des conjectures arbitraires.

Ce qui m'affermit dans ma résolution, c'est le démenti qu'a reçu, par une découverte imprévue, le système que

je combats; démenti si formel que M. Ritschl a reconnu qu'il s'était trompé, et que son mémoire sur les *Disciplinæ* était à refaire.

On savait que saint Jérôme, dans une lettre écrite à sainte Paule, avait énuméré les œuvres de Varron, pour les opposer à celles d'Origène, et mettre ainsi la science humaine et la science divine en parallèle. Cette lettre était perdue; mais, par un bonheur inespéré, elle a été retrouvée, il y a quelques années, en tête d'un manuscrit d'Origène. C'est, pour la question qui nous occupe, une très-importante découverte. Elle confirme l'existence de plusieurs ouvrages de Varron que la critique lui refusait, elle en révèle d'autres dont personne n'avait parlé, et démontre aux plus incrédules qu'on a eu tort d'en vouloir réduire la liste, que ses connaissances étaient plus étendues et sa fécondité bien plus grande encore qu'on ne le soupçonnait.

Voici cette lettre tout entière, telle que M. Chappuis l'a publiée à la fin de son édition des *Sentences* de Varron.

Marcum Terentium Varronem miratur antiquitas quod, apud Latinos, innumerabiles libros scripserit. Græci Chalcenterum miris efferunt laudibus quod tantos libros composuerit, quantos quivis nostrum alienos sua manu describere non potest. Et, quia non otiosum est apud Latinos græcorum voluminum indicem texere, de eo qui latine scripsit aliqua commemorabo, ut intelligamus nos Epimenidis dormire somnum, et studium, quod illi posuerunt in eruditione secularium litterarum, in congregandis opibus ponere. Scripsit igitur Varro :

XLI libros antiquitatum [1].

1. Les manuscrits de saint Jérôme donnent quarante-cinq livres aux *Antiquités;* mais c'est une erreur évidente que saint Augustin permet de rectifier. Du reste, les manuscrits ne sont pas d'accord avec eux-mêmes, puisqu'un peu plus loin ils réduisent ce chiffre à quarante-deux. J'ai donc cru devoir introduire la correction dans le texte.

IV de vita populi romani.
Imaginum XV [1].
Λογιστορικῶν LXXVI.
De lingua latina XXV.
Disciplinarum IX.
De sermone latino V.
Quæstionum Plautinarum V.
Annalium III.
De origine linguæ latinæ III.
De poematis III.
De originibus scenicis III.
De scenicis actionibus III [2].
De actis scenicis III [3].
De descriptionibus III.
De proprietate scriptorum III.
De bibliothecis III.
De lectionibus III.
De similitudine verborum III.
Legationum III.
Suasionum III.
De Pompeio III.
Singulares X [4].
De personis III.
De jure civili XV.
'Επιτομὴν Antiquitatum, ex libris XLI, libros IX.
'Επιτομὴν ex Imaginum libris XV, libros IV.

1. Je laisse ce chiffre, parce qu'il est répété deux fois dans les manuscrits. M. Ritschl donne aux *Imagines* un nombre bien plus considérable de livres.

2. Il se peut qu'il y ait quelque erreur dans ce chiffre. Charisius cite le cinquième livre de cet ouvrage.

3. M. Ritschl remplace *actis* par *actibus*, et tout porte à croire qu'il a raison.

4. C'étaient probablement dix traités plus courts, qui ne contenaient qu'un livre chacun et qu'on avait réunis ensemble. M. Ritschl omet, pour cette raison, cet ouvrage, dans son catalogue. Mais il n'est pas impossible que cette réunion ait été faite par Varron, et qu'il ait publié lui-même les dix petits traités sous ce titre.

Ἐπιτομὴν de Lingua latina, ex libris XXV, libros IX [1].
De principiis numerorum libros IX.
Rerum rusticarum libros III.
De valetudine tuenda librum I [2].
De sua vita libros III.
De forma Philosophiæ libros III.
Rerum urbanarum libros III.
Satyrarum Menippæarum libros CL.
Poematum libros X.
Orationum libros XXII.
Pseudo-tragœdiarum libros VI [3].
Satyrarum libros IV.

et alia plurima quæ enumerare longum est. Vix medium descripsi indicem et legentibus fastidium est.

Il est certes bien fâcheux que saint Jérôme n'ait pas eu la patience d'aller plus loin et de transcrire jusqu'au bout ce curieux *index*, qu'il empruntait sans doute à quel-

1. J'ai rétabli le chiffre vingt-cinq, qui est le véritable, au lieu du chiffre quinze, que porte le texte de saint Jérôme. Je ne puis croire, avec M. Chappuis, que l'abrégé n'ait correspondu qu'à une partie des livres de cet ouvrage. Il est plus naturel de supposer que le copiste aura omis un des X qui formaient ce nombre, et écrit XV pour XXV.

2. On connaît un *Logistoricus* intitulé *Messala, de Valetudine*. M. Ritschl suppose que c'est le même ouvrage. Peut-être ce *Logistoricus* aura-t-il été publié plus tard, après que la première collection était faite, et sera-t-il demeuré isolé. Soigner sa santé et donner des préceptes pour y réussir semble bien convenir à un vieillard.

3. C'est le nom que donnent les deux manuscrits consultés par M. Chappuis à ce que le manuscrit d'Arras appelle simplement *Tragœdiarum libri*. Cela veut-il dire, comme le pense M. Chappuis, que ces tragédies avaient été faussement attribuées à Varron? Il me semble que *Pseudo-Tragœdiæ* signifie plus naturellement des ouvrages qu'on appelle à tort des tragédies; par exemple, les *Ménippées* et les *Logistorici*, mêlés de dialogues, et dans lesquels les héros tragiques avaient parfois un rôle. Si quelques personnes donnaient alors le nom de tragédie à cet étrange centon dans lequel on fait parler Médée avec des vers de Virgile, on pouvait à plus forte raison l'attribuer à des ouvrages qui imitaient souvent les formes dramatiques.

que ancien grammairien. Mais nous voilà assurés de posséder, grâce à lui, la liste exacte d'une partie des œuvres de Varron. S'il faut ajouter foi à l'indication qu'il donne lui-même à la fin de sa lettre, il nous en reste encore une moitié à chercher. Mais est-il probable que la seconde partie de l'index fût aussi fournie que la première? Celle-ci contient trente-neuf ouvrages formant ensemble quatre cent quatre-vingt-six livres. Si l'on doublait ce nombre, comme on serait d'abord tenté de le faire d'après les expressions de saint Jérôme, on arriverait à un chiffre tout à fait invraisemblable. Or, il nous reste un texte précis de Varron lui-même, qui ne nous permet pas d'aller aussi loin; il disait, dans la préface des *Hebdomades*, qu'il avait quatre-vingt-quatre ans et qu'il avait écrit quatre cent quatre-vingt-dix livres. Il n'a guère survécu que six ans à cette époque, et il est impossible d'admettre, quelque ardeur qu'on lui suppose à travailler, qu'il ait, en ces six ans, autant écrit que dans tout le reste de sa vie. On peut toutefois concilier de quelque façon les paroles de Varron et celles de saint Jérôme, en supposant que la seconde partie de la liste renfermait un aussi grand nombre d'ouvrages, mais que seulement ces ouvrages avaient moins d'étendue et que chacun d'eux contenait un moins grand nombre de livres que ceux qui étaient compris dans la première partie. On voit, en effet, que saint Jérôme a déjà cité les plus importants : les *Antiquités*, les *Ménippées*, les *Hebdomades*, etc.; il ne restait plus, dans la seconde moitié, que les moins connus et les plus courts.

Essayons donc de compléter cette liste que l'impatience de saint Jérôme a si malencontreusement interrompue. Je vais, comme je l'ai annoncé plus haut, fidèlement trans-

crire tous les titres d'ouvrages que je trouve cités dans les auteurs anciens.

Carmen. Cicér., *Acad.* I, 3. Quint., I, 4. Lactanc., *Inst. div.* 11, 12.
De compositione satyrarum liber. Nonius, v. *Parectatæ*.
De Philosophia liber. S. Aug., *de Civ. D.*, XIX, 1.
De Grammatica liber. Cassiod. *de Orthogr.*, 1, p. 2286.
De utilitate sermonis libri. Le IV^e est cité par Charisius, 1. 21.
De antiquitate litterarum libri. Priscien en cite le second livre [1].
Rhetorica. Priscien (IX-872) en cite le troisième livre.
Περὶ χαρακτήρων. Charisius (II-14) cite le troisième livre [2].
De comœdiis Plautinis liber.
De poetis libri. Ces deux ouvrages sont cités par Aulu-Gelle.
De familiis Trojanis. Serv., *in Æn.*, V, 704.
De gente populi romani libri IV. Cités par saint Augustin, Nonius, etc.
Ætion liber. Plusieurs fois cité par Servius.
Tribuum liber. Varr., *de ling. lat.*, V, 56.
Ἐισαγωγικός. Aulu-Gelle, XIV, 7.
Augurum libri. Macrobe, *Sat.* I, 16.
De initiis urbis Romæ liber. Quint., I, 6.
De gradibus. Serv., *in Æn.*, V, 412 [3].
Ephemeris navalis liber. Nonius, Prisc., *Itin. Alex.*
Libri navales. Végèce, V, 11.
De ora maritima. Cité trois fois par Servius.
Littoralia. Solin. Polyh.
De Æstuariis liber. Varr., *de ling. lat.*, IX, 26.
De Astrologia liber. Cassiod., *De art. et disc.* VI, 560.
De Geometria liber. Cassiod., *id.*
Mensuralia. Prisc., VIII, 818.
De Mensuris. Boec., *de Geom.* [4].

1. Walch a lu ce titre dans une phrase de Priscien omise par Putsch, v. Ritschl, *Quæst. Varron.*

2. M. Ritschl pense, avec quelque vraisemblance, que cet ouvrage n'est pas différent du *De proprietate scriptorum.*

3. Il s'agissait de définir les degrés de parenté. Cet ouvrage faisait sans doute partie des travaux de Varron sur le droit civil.

4. Ces deux ouvrages pourraient bien n'en faire qu'un. Pourtant

Numerorum libri. Saint Augustin, *de Gramm.*, 2008 [1].
Epistolarum libri. Charisius (I-18) en cite le huitième livre.
Epistolicæ Quæstiones. Cités par A. Gelle et Charisius. Il y en avait au moins six livres [2].

La liste de saint Jérôme se trouve ainsi augmentée de trente ouvrages, qui, d'après les calculs de M. Ritschl, doivent former une centaine de livres. Il faut donc admettre que Varron a composé cent livres, à peu près, dans les six dernières années de sa vie. Ce serait beaucoup pour un vieillard ordinaire; mais Varron était le plus infatigable des savants, il vivait loin des affaires, dans ce tranquille repos qu'il avait toujours souhaité, sans jamais pouvoir l'obtenir; il avait d'immenses matériaux tout préparés, et son érudition, qu'il augmentait sans cesse, lui fournissait des ressources de plus en plus abondantes; que de raisons de n'être pas trop surpris de cette fécondité qu'on attribue à ses dernières années!

Telle est, à peu près, la liste des ouvrages de Varron. L'heureuse découverte de la lettre à sainte Paule nous permet d'assurer que nous la possédons presque complète. Saint Jérôme en énumère trente-neuf, et nous apprend que c'était la moitié de ceux que Varron avait composés.

M. Ritschl croit qu'il s'agit, dans le second, des mesures des champs, et l'appelle, *De mensuris agrorum*.

1. Il y a déjà, dans la liste de saint Jérôme, un ouvrage sur le même sujet: *De principiis numerorum.*

2. Je n'ai compris, dans cette liste, ni le *Cœus*, qui est une mauvaise leçon de Nonius, ni la *Prætoriana*, citée par Diomède, et qui est, très-probablement, la même chose; ni, à plus forte raison, la *Polyandria* qu'on avait tirée, sans motif, d'un passage d'Arnobe; ni la *Salaria*, qui n'est qu'une vision de Fabricius. Depuis longtemps on a remplacé, dans Diomède, *Complexionum libri*, par *Epistol. quæst. libri*. Macrobe cite un ouvrage de Varron sous ce titre : *Ad Libonem*. C'était un *Logistoricus* ou une lettre.

Les titres de trente autres ont été retrouvés chez les divers critiques de l'antiquité. Il n'y en a donc guère plus d'une dizaine qui nous aient échappé. C'est peu, dans un si grand nombre.

## II

Date des principaux ouvrages de Varron. — 1° Jeunesse de Varron. *Ménippées*, *Logistorici*. — 2° Vie politique de Varron jusqu'à la guerre civile; *Ephemeris navalis*, *De jure civili*, *De poetis*, *De sermone latino*, les *Antiquités divines et humaines*.—3° Dictature de César; *De bibliothecis*, *De Pompeio*, *De lingua latina*. —4° Guerre d'Antoine; *De vita populi romani*. — 5° Dernières années de la vie de Varron; *ouvrages de philosophie*, *De gente populi romani*, *Hebdomades*, *De re rustica*, *Traités élémentaires*, *Disciplinæ*, la *Correspondance*, *De vita sua*.

Après avoir établi la liste des ouvrages d'un auteur, on aime à pouvoir indiquer l'ordre dans lequel il les a composés. « C'est une connaissance, dit Pline le jeune, qui n'est pas sans intérêt pour les esprits studieux [1]. » Mais c'est aussi une étude bien difficile avec des écrivains comme Varron, que le temps a si cruellement traités. S'il faut renoncer à fixer l'âge d'un grand nombre de ses écrits dont il ne nous reste plus que le titre ou de courts fragments, essayons au moins de le faire pour les plus importants.

Les *Satires Ménippées* furent, sans doute, une des premières œuvres de Varron. Il les appelle lui-même, dans les *Académiques*, *vetera illa nostra* [2]; et, quand il ne le di-

1. *Epist.*, III, 5. — 2. I, 2.

rait pas, on n'aurait pas grand'peine à le deviner : le ton de l'ouvrage indique l'âge de l'auteur. Cette manière dramatique de présenter la science, la vivacité de certaines peintures, la verve et l'éclat du style, le tour piquant donné aux pensées les plus sérieuses, et surtout ce mélange de la poésie avec l'érudition, tout y trahit la jeunesse. Il peut bien se faire cependant que, comme le pense M. OEhler[1], toutes les satires ne soient pas de la même époque ; quelques-unes peuvent avoir été publiées plus tard. Varron n'avait pas oublié qu'il devait aux *Ménippées* ses premiers succès ; il leur en était sans doute reconnaissant, et il n'est pas surprenant que, dans la suite, il se soit quelquefois délassé de travaux plus sérieux en revenant à ce genre qui l'avait d'abord fait connaître. C'était, d'ailleurs, un moyen vif et piquant de dire son opinion ; et pourquoi Varron, au milieu des luttes politiques, ne s'en serait-il pas servi pour se faire mieux écouter du peuple? le Τρικάρανος, dans lequel il attaquait si vivement le triumvirat, était, sans doute, une *Ménippée*. S'il fallait distinguer entre elles les *Satires Ménippées*, et leur marquer une date, je serais tenté de croire que les satires philosophiques, qui sont les plus nombreuses, sont aussi les plus anciennes, et remontent à la jeunesse de l'auteur, et que celles où la politique est touchée, ont été composées un peu plus tard : au retour d'Athènes il était prêt à faire connaître aux Romains les systèmes des philosophes grecs ; il dut attendre pour dire son opinion sur les affaires publiques, d'y avoir pris

1. M. Œhler (*Satir. Men. reliq.*), malgré toutes ses recherches, n'a trouvé que deux satires, le *Serranus* et l'Ἱπποκύων, qu'on puisse reculer jusqu'à l'an 680 ou 685 : encore les raisons qu'il en donne ne sont-elles que d'ingénieuses conjectures.

part lui-même, et d'avoir gagné plus d'autorité par l'expérience.

La seule raison qu'on ait de placer les *Logistorici* après les *Ménippées*, c'est la ressemblance qu'on remarque entre ces deux sortes d'ouvrages. Les sujets que l'écrivain y traite sont presque les mêmes ; l'on y retrouve une certaine vivacité dans l'expression et ce tour dramatique donné à la science, qui révèlent une jeune imagination. Seulement la poésie s'éloigne, ce qui semble indiquer que la première jeunesse est passée. Il est possible que, comme les *Satires Ménippées*, les *Logistorici* aient été composés à diverses époques. Le seul dont la date soit à peu près connue est celui qui est intitulé *Pius, de pace ;* nous savons par Aulu-Gelle [1], que Varron y racontait une mésaventure de l'historien Salluste fustigé par Milon, dont il avait séduit la femme ; or, ce fait ne peut s'être passé que quelque temps avant la mort de Clodius, vers l'an 700.

Les *Ménippées* et les *Logistorici* sont donc, en partie du moins, des œuvres de jeunesse. Après avoir spirituellement raillé les doctrines des philosophes et exposé ses opinions morales, Varron aborda la vie publique. Le premier ouvrage que des circonstances politiques l'amenèrent à composer fut l'*Ephemeris navalis*. L'auteur de l'*Itinéraire d'Alexandre* en fixe la date, quand il nous dit qu'il fut adressé à Pompée avant son départ pour l'Espagne; c'est donc vers 678 qu'il aurait été écrit. Malheureusement un fragment de l'*Ephemeris*, conservé par Priscien, contredit tout ce récit ; il y est question de la réforme du calendrier par Jules-César, et du nom de *Julius* qui fut

1. XVII, 18.

alors donné au mois de *sextilis*[1]; or, ces faits se sont passés vingt ans après le voyage de Pompée en Espagne. De toutes les hypothèses imaginées pour rendre raison de cette difficulté, je n'en vois qu'une de raisonnable, celle de M. Bergk[2], qui suppose qu'il existait une seconde *Ephemeris*, l'*Ephemeris agrestis* ou *rustica*, et que Varron avait composé le Journal des laboureurs pour l'opposer au Journal des marins. Mais quelque esprit que M. Bergk ait déployé pour soutenir son opinion, et quoique

1. Prisc., VI, p. 711.

2. *Rheinisch. mus.*, 3e série, I, p. 367. — M. Bergk fonde son opinion sur une sorte de calendrier rustique qu'on a retrouvé, et en tête duquel on lit : 'Εφημερὶς, καὶ τί χρὴ ἐφ' ἕκαστον μῆνα ἐργάζεσθαι, ἐκ τοῦ βαῤῥῶνος καὶ τῶν Κυντιλίων. M. Bergk croit pouvoir conclure de ce titre que Varron avait composé un ouvrage à part, portant aussi le nom d'*Ephemeris*, et qui enseignait les travaux des champs pour chaque mois. Puis, prenant de tous côtés les fragments de Varron qui peuvent se rapporter à ce sujet, il suppose que ce sont autant de débris de cet ouvrage perdu. Mais je ferai remarquer : 1° que le titre du calendrier rustique, que je viens de citer, est moins explicite que ne le prétend M. Bergk. L'auteur de cette compilation informe ne dit pas positivement que Varron eût écrit un ouvrage spécial sur les travaux des champs pendant chaque mois; il dit seulement qu'il a pris ses renseignements dans Varron, c'est-à-dire dans les divers traités de Varron, lequel, comme on sait, avait souvent touché à ces matières; 2° Qu'aucun des fragments réunis avec tant de soin par M. Bergk ne se rapporte spécialement aux travaux mensuels de la campagne, et ne rend nécessaire d'imaginer qu'il existât un livre sur ce sujet. Tous peuvent trouver leur place dans les autres ouvrages de Varron. Par exemple, ce que dit Censorinus, d'après Varron, sur l'origine des mois et leur nom latin, il pouvait l'avoir tiré des *Antiquités humaines*, où Varron parlait du temps et de ses divisions; et quant à cette sorte de calendrier astronomique, conservé par Lydus, toujours d'après Varron, et qui contient des détails sur le lever et le coucher des astres, et les circonstances atmosphériques qui les accompagnent, ce sont là des renseignements aussi utiles au marin qu'au laboureur, et je ne vois pas de motif de les enlever à l'*Ephemeris navalis* et de créer une *Ephemeris rustica* pour les recevoir.

M. Ritschl l'ait fortifiée de son autorité, elle n'est encore qu'une hypothèse. Or, je crois qu'on peut ici s'en passer, et trouver une explication bien plus simple, à laquelle je suis fort surpris que ni M. Ritschl, ni M. Bergk n'aient songé. Je pense que Varron, qui avait composé son *Ephemeris* pour Pompée, ne l'avait pas alors fait connaître au public; ce qui peut le faire croire, c'est qu'il avait agi ainsi pour l'Εἰσαγωγικός, écrit, comme on l'a vu, vers le même temps, et adressé à Pompée, aussi bien que l'*Ephemeris*. Varron disait lui-même que ce livre disparut dans le pillage de sa bibliothèque, et qu'il lui avait fallu le recommencer dans ses dernières années [1]. Par là, je suis autorisé à supposer que l'*Ephemeris navalis*, faite pour Pompée, n'avait été d'abord envoyée qu'à lui. Ce n'est que longtemps après que Varron songea à la publier. Mais alors, pour que son livre fût vraiment utile, il fallut bien le mettre au courant de la science et l'accommoder aux progrès qu'elle avait faits. C'est ainsi que, dans cette édition destinée au public, il fut naturellement amené à parler des réformes que César venait de faire au calendrier. Quant aux *Libri navales*, dont parle Végèce, le sujet qu'ils traitaient est si parfaitement conforme à celui de l'*Ephemeris*, que, quoiqu'aucun témoignage formel ne nous autorise à les confondre, il me paraît bien difficile de les distinguer [2].

1. A. — Gell. XIV, 7.

2. C'est Végèce qui nous révèle l'existence des *Libri navales* (V-11). Après avoir parlé des signes qui annoncent les tempêtes, il ajoute : *Quæ Virgilius divino pœne comprehendit ingenio, et Varro in Libris navalibus diligenter excoluit.* Mais est-ce de Varron d'Atax ou de Varron de Réate que Végèce veut parler ? Nous savons que tous les deux avaient décrit les signes précurseurs des tempêtes. l'un en vers, d'après Aratus,

Depuis le moment où il adressa à Pompée son *Ephemeris* jusqu'au début de la guerre civile, Varron, dans la vigueur de l'âge et du talent, a dû publier plusieurs de ses plus importants écrits. C'est dans ces vingt-cinq années que, malgré les affaires auxquelles il fut employé et le temps qu'il donna au service de la République, il conquit, par ses travaux littéraires, ce titre de *doctissimus Romanorum* qui semble inséparable de son nom. Cherchons par quels ouvrages il a dû le mériter.

Le début des *Académiques* nous servira à le découvrir. On y parle de Varron comme d'un disciple d'Ælius, qui a continué son œuvre. Or, on sait qu'Ælius s'était occupé tout ensemble du droit, des antiquités et de la langue de son pays. Varron, sans doute, s'était fait gloire de ne rien négliger dans l'héritage de son maître. C'est donc probablement à cette époque que furent composés les quinze livres *De jure civili* dont l'existence nous a été révélée par saint Jérôme. En 683 il écrivit, à la demande de Pompée, le traité sur la manière de tenir les assemblées du Sénat.

l'autre en prose et d'une manière scientifique. Wernsdorf (*Poet. latin. minores*; éd. Lemaire, IV, 559 et *sq.*) croit qu'il s'agit ici de Varron d'Atax, parce qu'il est rapproché de Virgile et qu'il semble plus naturel qu'on compare entre eux deux poëtes. Mais ne trouve-t-on pas, au contraire, dans le texte de Végèce, quand on le regarde de près, une sorte d'opposition entre les deux écrivains qu'il rapproche. Virgile a traité son sujet en poëte, le résumant en quelques traits divins (*divino pæne comprehendit ingenio*): Varron l'a exposé d'une façon plus exacte et plus soignée (*diligenter excoluit*). Ce ne sont pas là, à ce qu'il me semble, deux poëtes travaillant dans le même genre, et d'après le même modèle, comme étaient Virgile et Varron d'Atax, mais deux écrivains qui diffèrent par leur manière d'envisager et de traiter le même sujet. Pour ces motifs, et aussi parce que le titre même de l'ouvrage (*Libri navales*) conviendrait assez mal à un poëme, je persiste à l'attribuer, comme on le fait généralement, à Varron de Réate.

Quant à la grammaire, on ne peut douter qu'il ne s'en fut alors beaucoup occupé. « Vous avez répandu une grande clarté sur nos poëtes, lui dit Cicéron vers cette époque, et en général sur toute notre littérature, et même sur les mots de notre langue [1]. » Ces paroles me font penser que le *De poetis*, plusieurs foit cité par Aulu-Gelle, est de ce temps, aussi bien que la plupart des traités de grammaire. On n'en peut pas douter pour le *De sermone latino*, dédié à Marcellus : Marcellus est mort en 708, et il vivait éloigné de Rome depuis Pharsale; Varron n'a donc pu lui adresser son livre qu'avant le commencement de la guerre. Mais l'ouvrage capital de Varron en ce temps, celui qui lui fit le plus d'honneur et auquel sa réputation demeure encore aujourd'hui attachée, ce sont les *Antiquités divines et humaines*, en quarante et un livres, dont la seconde partie au moins était adressée à César, grand pontife. Je crois aussi qu'elles furent publiées avant la guerre. Mais, comme je contredis ici l'opinion commune, il convient que j'entre dans quelques détails.

Ce qui est hors de doute, c'est que l'ouvrage avait paru en l'année 708, quand Cicéron écrivit ses *Académiques*, puisqu'il y est cité. Mais jusqu'à quelle année le faut-il reculer? Schneider pense qu'il a été publié vers 707, c'est-à-dire un an après Pharsale. Il n'est guère probable, dit-il, que Varron, ami de Pompée, comme il l'était, ait dédié son chef-d'œuvre au rival de Pompée, pendant que celui-ci était encore en vie. M. Merckel arrive à la même conclusion, en s'appuyant sur une phrase citée par Acron, et où il croit voir qu'il est question de la victoire de César et

1. *Acad.*, I, 3.

des loisirs qu'elle donne à ceux qu'il a vaincus. M. Krahner se range à l'opinion de ses prédécesseurs qui lui paraît fort vraisemblable. Mais il faut remarquer que la phrase d'Acron, sur laquelle se fonde M. Merckel, est loin d'être claire, et qu'il la refait bien plus qu'il ne l'explique [1]. Tout ce qu'on peut y voir, c'est que Varron semble faire un compliment à César sur ses victoires qui sont le fruit de sa sagesse. Il n'y a rien là qui nous force à croire que c'est de Pharsale qu'il veut parler. Quant à la raison alléguée par Schneider, il suffit, pour n'en être pas touché, de se souvenir que Varron n'avait pas négligé les bonnes grâces de César, et qu'en Espagne, lorsqu'il hésitait à se prononcer, il affectait de dire qu'il n'était pas moins son ami que celui de Pompée. Il n'y a donc rien qui empêche de croire qu'il ait composé ses *Antiquités* avant la guerre; tout prouve, au contraire, qu'il n'a pas pu les écrire après. Atticus attaque Varron, dans les *Académiques*, parce qu'il est resté longtemps sans rien publier. « Les muses de Varron, dit-il, gardent un silence plus long qu'à l'ordinaire; et cependant je ne puis penser qu'il ne fasse rien, mais je crois qu'il veut cacher ce qu'il fait [2]. » Et Varron répond qu'il a entre les mains un grand ouvrage qu'il lime et polit à loisir. C'était le traité de *La langue latine*, qu'il voulait adresser à Cicéron. Or, nous savons depuis quelle époque il y travaillait; « voilà deux ans, dit Cicéron à Atticus, que Varron m'a annoncé son grand dessein, et depuis, tout en marchant toujours, il n'a pas avancé

1. Voici la phrase d'Acron (*Hor. epist.*, I, 10, 49.): *Vacuna.... quidam Minervam, alii Dianam putaverunt, nonnulli et Cererem esse dixerunt. Sed Varro in primo Divinarum Victoriam ait, et ea maxime gaudent qui sapientia vincunt.* v. Merckel, préf. *Fast. Ovid.* — 2. *Acad.*, I, 2.

d'un pas [1]. » Cette lettre est du mois de juillet 708. Ainsi depuis 706 Varron s'occupait de son grand traité de la *Langue latine;* il était tout à ce travail, et il n'est pas probable qu'il s'en soit distrait, et que, pendant cet intervalle il ait publié quelque grand ouvrage; d'abord parce qu'Atticus parle du silence qu'il garde depuis longtemps, ensuite parce que Cicéron, si impatient de voir paraître le livre qui portait son nom, et qui se plaint partout des retards de son ami, n'aurait pas manqué de dire qu'il donnait à d'autres le temps qu'il lui devait. C'est donc tout au plus vers l'an 706 que Varron aurait pu faire paraître les *Antiquités.* Mais il n'y avait que quelques mois qu'il était de retour de Pharsale, il venait d'échapper à grand'peine aux menaces d'Antoine, il ne savait pas encore comment l'accueillerait César. Est-il vraisemblable qu'en si peu de temps, avec de telles préoccupations, il ait composé un de ses plus longs ouvrages, et qui a dû lui coûter tant de soins et de travaux? On voit qu'il n'y a guère de place pour la publication des *Antiquités* dans cette partie de la vie de Varron qui va de Pharsale jusqu'à l'apparition des *Académiques.* Il faut donc qu'il les ait composées avant la guerre civile. Ce sera, si l'on veut, pendant que César remportait dans la Gaule ces victoires qui étonnaient Rome; dans le temps où Cicéron le félicitait avec tant d'effusion et promettait de chanter en vers ses exploits. On commençait alors à prévoir les hautes destinées du vainqueur de la Gaule, et les habiles essayaient de gagner ses bonnes grâces. Je suis confirmé dans cette opinion quand je vois, vers cette époque, Cicéron écrire à Atticus pour

1. *Ad Att.*, XIII, 12.

lui demander la permission de se servir de sa bibliothèque et d'y consulter les livres de Varron ; il a, dit-il, quelque recherche à y faire pour l'ouvrage qu'il compose[1]. Or, il travaillait alors à sa *République*, et les livres de Varron, dont il a besoin, ne me semblent autres que les *Antiquités*, dont le sujet se rapproche de celui des dialogues de Cicéron. S'il en est ainsi, ces livres existaient vers l'an 699.

Pendant la dictature de César, Varron, libre des affaires, se livra avec ardeur à l'étude. Mais on ne sait guère quels ouvrages il a publiés alors. Il est vraisemblable que les fonctions qui lui furent confiées par César lui donnèrent l'occasion d'écrire son livre sur les bibliothèques. Cicéron nous apprend qu'en 708 il avait fait paraître l'éloge funèbre de la sœur de Caton; et M. Ritschl, sur cette indication, a soupçonné que les trois livres sur Pompée pouvaient être de la même époque. On aimerait à en être assuré, et on en estimerait davantage le caractère de Varron et la noble tolérance de César. Mais l'ouvrage qui l'occupa le plus sérieusement alors, ce fut son grand traité en vingt-cinq livres, sur la *Langue latine*. Il était en partie dédié à Cicéron, et destiné à remercier le grand orateur des éloges qu'il décernait à son ami, et de la place qu'il lui avait donnée dans ses *Académiques*. Cet échange de bons procédés littéraires donna naissance à une série de négociations piquantes, sur lesquelles il convient d'insister. Elles ne servent pas seulement à fixer l'époque où furent écrits ces divers ouvrages; elles nous montrent aussi ces deux hommes illustres dans le secret de leur intimité, avec toutes les inégalités de leur humeur et les inquiétudes de

1 *Ad Att.*, IV, 14.

leur vanité irritable. En les étudiant, nous saisirons mieux le caractère de leurs rapports que si nous nous en tenions aux compliments qu'ils s'adressent en tête de leurs livres.

Depuis longtemps Cicéron, à la demande d'Atticus, avait résolu de mettre Varron en quelque endroit de ses livres, *Varro includetur in aliquem locum*. Il y songeait dès son retour de l'exil ; et, comme il ne pouvait lui donner une place dans la *République*, où il ne faisait parler que des contemporains de Scipion, il s'était décidé à lui en dédier la préface. Sans doute, il ne donna pas suite à ce dessein, puisque, quelques années plus tard, Atticus est obligé de lui rappeler sa promesse. Varron avait vu avec jalousie tant de livres dédiés à Brutus et à Hortensius; il réclamait le même honneur. Cicéron se fait d'abord prier, il veut attendre le grand ouvrage que Varron lui promet depuis deux ans, et mesurer le cadeau qu'il doit lui faire à celui qu'il en aura reçu [1]. Cependant, après quelques hésitations, il se décide à le prévenir. Il travaillait alors à ses *Académiques*, et elles avaient déjà changé deux fois de forme et de personnages. C'était primitivement un dialogue entre Hortensius et Lucullus. Mais Cicéron reconnut bientôt qu'il ne convenait pas de faire soutenir des discussions philosophiques à des gens qui ne s'en étaient jamais occupés. Ils furent remplacés par Caton et Cotta; ceux-là au moins estimaient la philosophie et la connaissaient. Cependant ce changement ne contenta pas tout à fait Cicéron : il s'était réduit lui-même à un rôle muet, comme dans le *De oratore*, et ce rôle ne lui semblait pas

1. Voir, pour toute cette affaire, le XIII[e] livre des lettres à Atticus.

convenable à sa dignité. Il recommença son œuvre et prit le parti de s'y mettre aux prises avec Varron, en présence d'Atticus. Cette fois Atticus se déclara entièrement satisfait et l'on se prépara à envoyer l'ouvrage à Varron. Mais, au dernier moment, Cicéron hésite encore. On comprend bien que, prenant part à la discussion, il s'était donné le meilleur rôle et le dernier mot. N'était-il pas à craindre que Varron ne s'en fachât, lui, dont on connaissait l'humeur difficile, et qu'il ne se trouvât trop maltraité? Atticus, toujours consulté, leva ces derniers scrupules, et le livre fut envoyé à Varron avec une lettre spirituelle et très-soignée, dont Cicéron avait pesé toutes les expressions. « Que je meure, écrit-il à Atticus, si jamais rien m'a coûté autant de peine [1]. »

D'où viennent tous ces soins que se donne Cicéron? Évidemment du désir qu'il a de voir son nom en tête du grand traité de *la langue latine*. Cet honneur flattait singulièrement sa vanité, et, pour engager Varron davantage et l'empêcher de se dédire, il lui fit annoncer solennellement l'ouvrage dans les *Académiques*. Il est plus vif encore dans la lettre qu'il lui adresse en lui envoyant les quatre livres qu'il lui a dédiés, et le somme, avec beaucoup d'esprit, de tenir sa promesse. « L'impatience que j'ai, dit-il, d'en voir l'exécution, me porte, sinon à l'exiger, du moins à vous en faire ressouvenir. Je vous envoie quatre messagers qui ne sont rien moins que honteux; vous connaissez l'effronterie de cette jeune Académie; ils sont partis de son sein, et, quoiqu'ils n'aient ordre que de vous prier, je crains fort qu'ils ne soient pressants dans

1. *Ad Att.*, XIII, 25.

leur demande[1]. » Varron, ainsi sollicité, ne pouvait pas plus longtemps différer. C'est donc vers 709 qu'on doit placer la publication du *De lingua latina;* tout au plus la peut-on reculer jusqu'à l'année suivante, qui est celle de la mort de Cicéron. Ce n'est pourtant pas l'opinion d'Ottfried Müller[2]. Frappé, peut-être plus qu'il ne convenait, des imperfections d'un texte qui nous est parvenu si mutilé, étonné de trouver tant de lacunes et de contradictions dans un ouvrage que Varron, selon son propre témoignage, prenait tant de soin de limer et de polir, il suppose que l'auteur n'a pas eu le temps d'y mettre la dernière main. Il lui semble d'ailleurs fort étrange que Varron, qui n'avait encore rien fait connaître de l'ouvrage en 708, pas même les trois premiers livres adressés à Septimius, fût prêt l'année suivante à le publier tout entier. C'est ce qui le porte à croire qu'il n'était pas tout à fait achevé à l'époque de la mort de Cicéron. Mais alors comment comprendre qu'il porte son nom et qu'il ait l'air de lui être adressé? Pour l'expliquer, Müller a recours à la plus étrange hypothèse. On sait, par Varron lui-même, que sa bibliothèque fut pillée pendant qu'il était proscrit, et que quelques-uns de ses livres, qu'il n'avait pas encore publiés, disparurent dans ce pillage. Qui empêche de croire que le *De lingua latina*, encore inachevé, n'ait été de ce nombre? Seulement, plus heureux que les autres, il sera tombé entre les mains d'un soldat lettré, comme il ne s'en devait guère trouver parmi les compagnons d'Antoine, et ce soldat, au lieu de garder son butin pour lui seul, aura fait transcrire le livre et l'aura publié. Il n'est pas

1. *Ad fam.*, IX, 8. — 2. Préf. de l'édit. du *De ling. lat.*, d'Ott. Müller.

besoin, je crois, de discuter une pareille supposition qui n'est, chez un critique aussi savant, qu'un jeu d'esprit et une fantaisie; je ferai seulement remarquer que le temps n'a pas dû manquer à Varron pour composer son ouvrage, puisqu'il y travaillait depuis deux ans quand parurent les *Académiques*, et qu'il trouvait d'ailleurs ses matériaux tout préparés dans les nombreux traités de grammaire qu'il avait déjà publiés; j'ajouterai qu'il n'est pas surprenant que le *De lingua latina* n'ayant paru qu'en 709, le public n'en connût rien en 708, ces sortes d'ouvrages, qui forment un ensemble, ne se publiant pas livre par livre, mais tout à la fois; et qu'enfin s'il s'y rencontre quelques traces de précipitation et quelques imperfections de détail, il n'en faut peut-être accuser que l'impatiente vanité de Cicéron qui se plaignait sans cesse des retards de son ami, et lui arracha des mains l'œuvre encore inachevée.

La mort de César engagea de nouveau Varron dans les affaires, et il n'est pas douteux qu'il n'ait alors publié plusieurs ouvrages politiques. Je vois que Cicéron écrit à Atticus en 709, au moment où il est tout occupé du salut de la république : « Je suis content que vous approuviez la *Péplographie* de Várron ; je n'ai pu encore lui arracher ses dialogues à la façon d'Héraclide[1]. » De quels ouvrages Cicéron veut-il parler? Tout le monde s'accorde à reconnaître dans cette *Péplographie* ce qui fut connu plus tard sous le nom de *Hebdomades seu imaginum libri*. Seulement on sait, par la préface même des *Hebdomades*, qu'elles ne furent publiées qu'en 723 ; il faut donc penser ou que Varron les faisait lire à ses amis longtemps avant

1. *Ad Att.*, XVI, 11.

qu'elles ne fussent connues du public, ou que la préface ne fut ajoutée à l'ouvrage que dans une seconde édition, postérieure de treize ans à la première. Quant aux dialogues à la façon d'Héraclide, nous ne savons pas trop ce que c'était, ni même s'ils furent jamais publiés ; mais il est probable que Varron y traitait quelque question politique : toutes les fois que Cicéron, dans ses lettres, parle d'imiter Héraclide, c'est qu'il veut s'occuper de la république et dire son opinion sur les affaires. Mais ce qui me paraît hors de doute, c'est qu'il faut placer vers ce temps la publication du traité *De vita populi romani*, que Varron avait dédié à Atticus. On voit qu'il y était très-librement parlé de la guerre civile. On rappelait que Curion, le soutien de César, avait commencé par l'attaquer, qu'il disait hautement qu'il s'opposerait au triomphe qu'on voulait lui décerner, et ne souffrirait pas qu'on le renommât consul[1]. Ailleurs, Varron signalait les motifs qui avaient porté César à aller combattre en Espagne les lieutenants de Pompée, avant de le poursuivre lui-même en Épire : il ne voulait pas laisser derrière lui (*post occipitium*[2]) une armée ennemie, et courir le risque d'être attaqué de deux côtés. Enfin, le vaincu de Pharsale expliquait les causes de la défaite ; il parlait d'ordres secrets malencontreusement donnés par les consuls à ce T. Ampius, sur lequel Cicéron s'exprime avec peu de respect, et qu'il appelle la trompette de la guerre[3]. Quelque tolérant que fût César,

1. Non., v. *Obstrigillare*. Cicéron fait allusion à cette opposition de Curion. *Ad fam.*, VIII, 8 : *Curio se contra eum (Cæsarem) totum parat.*

2. Non., v. *Anceps*. Cette expression piquante est familière à Varron. Il l'a employée encore dans le *De re rust.*, I, 8 : *Dominus simul ac vidit occipitium vindemiatoris.*

3. Non., v. *Cæcus*. Cic., *Ad fam.*, VI, 12.

est-il probable que Varron aurait parlé de cette manière, ou même qu'il eût entrepris de traiter des sujets pareils, en présence du vainqueur? Il me semble que cette façon libre de parler d'événements si délicats ne se peut naturellement supposer ni pendant la dictature de César, ni sous le règne d'Auguste; elle est mieux placée dans ce court intervalle de liberté qui les sépare. Je crois donc que Varron publia son ouvrage aux derniers moments de la république, lorsque Antoine, annonçant son dessein de venger César, marchait contre Rome. C'est ce que me semble confirmer cette phrase que je trouve parmi les fragments du quatrième livre : « S'ils se préparaient à accomplir leur dessein sans troubler la concorde des citoyens, il leur serait permis de répandre les bruits qu'ils font courir et même de nous accuser[1]. » Cette phrase, dirigée contre des ennemis publics, pour prévenir des dangers qui menaçent, où Varron parle de lui et de ceux qui défendaient la même cause, n'a-t-elle pas été écrite au milieu des discordes, et au moment où Varron jouait un rôle politique? Comme le livre est postérieur à la première guerre civile, il faut qu'il y soit question de la seconde et que Varron y ait attaqué Antoine et ses partisans.

La dernière partie de la vie de Varron, celle qui s'étend de 710 à 728, a été toute consacrée aux lettres, et il n'est pas douteux qu'il n'ait beaucoup écrit en ces dix-huit ans. Ses ouvrages philosophiques sont de ce temps; il ne les avait pas encore composés à l'époque où parurent les *Académiques*, et Cicéron lui fait annoncer l'intention de les écrire plus tard. Le *De gente populi romani* est aussi pos-

1. Non., v. *Differo.*

térieur à l'an 710, puisque Varron y prend pour limite de ses études chronologiques le consulat d'Hirtius et de Pansa. Les *Hebdomades* furent publiées en 723 et le *De re rustica* en 719; c'est de Varron lui-même que nous le savons. La préface de ce dernier ouvrage, qu'il écrivit à quatre-vingts ans, nous permet de juger quel était le caractère des livres qui l'occupaient alors et la pensée qui le guidait en les composant : il voulait, disait-il, servir à quelque chose après sa mort, et, comme les vers de la sibylle, donner de bons conseils à ses amis, même quand il les aurait quittés. On voit que ce désir d'être utile, qui l'avait animé pendant toute sa vie, devenait plus vif à mesure qu'il vieillissait. C'est donc en ce temps qu'il a dû publier la plus grande partie de ses ouvrages élémentaires destinés à rendre la science plus accessible aux gens peu lettrés. Je crois, par exemple, comme M. Ritschl, qu'il faut rapporter à cette époque ce traité en neuf livres qui contenait un cours complet d'éducation, et que, pour cette raison, Varron avait appelé *Disciplinæ*[1]. On ne peut pas douter non plus qu'il n'ait attendu les dernières années de sa vie pour faire paraître sa correspondance, si c'est lui qui l'a recueillie et publiée de son vivant; car, outre que l'idée de réunir ses lettres ne dut lui venir qu'assez tard, il y est fait mention de la basilique *Julia*, qui ne fut dédiée que quelques années après la mort de César[2]. Cette

1. Schneider (*Vita Varronis*) suppose que les *Disciplinæ* sont dédiées à Cœlius Rufus, et que, par conséquent, elles n'ont pu être écrites après 706, date de la mort de Cœlius. C'est une erreur; le *Libellus de geometria*, dont on a retrouvé le titre sur un vieux manuscrit, est dédié à Sylvius Rufus. Mais nous ne savons pas si c'est le même personnage que Cœlius, et, de plus, cet ouvrage ne faisait pas partie des *Disciplinæ*.

2. Lettre à Oppien. A. Gell., XIV, 7.

correspondance formait, à ce qu'il semble, deux recueils, l'un appelé simplement *Epistolæ* ou quelquefois *Epistolæ latinæ*, et l'autre *Epistolicæ quæstiones*. Le premier contenait les lettres polies ou savantes qué Varron avait adressées à ses amis et aux grands personnages de ce temps; l'autre était un recueil d'érudition, tout consacré à des problèmes d'histoire et de grammaire. On a conjecturé, d'après un passage d'Aulu-Gelle [1], qu'il devait renfermer

1. Id., *loc. cit.* Si l'on peut à peu près dire à quelle époque la correspondance de Varron fut publiée, il est fort difficile de savoir sous quelle forme elle a paru, quel titre elle portait et combien elle formait de recueils différents. Les critiques anciens s'accordent, sur ce point, si mal ensemble, et ils citent les lettres de Varron d'une manière si différente, que M. Ritschl déclare qu'il est impossible de rien décider. Aulu-Gelle renvoie toujours aux *Epistolicæ quæstiones.* Une seule fois il ne mentionne une lettre que par le nom du personnage à qui elle est adressée, sans nous dire où il l'a prise. Nonius, au contraire, ne paraît pas avoir connu les *Epistolicæ quæstiones.* Tantôt il cite seulement les correspondants de Varron: *Epistola ad Neronem*, *ad Marcellum*, *ad Fabium*, etc.; tantôt il renvoie à un recueil en plusieurs livres intitulé: *Epistolæ latinæ*. Charisius, enfin, se sert de toutes ces désignations à la fois. Comme Aulu-Gelle, il connaît les *Epistolicæ quæstiones*, qu'il cite à trois reprises; comme Nonius, il mentionne les *Epistolæ*, et même, une fois, se contente de transcrire le nom de celui auquel Varron écrivait. Comment se reconnaître dans une pareille confusion? On n'a pas ici la ressource de tout expliquer par des altérations de texte, comme on l'a fait si souvent. Nonius et Aulu-Gelle sont à la fois si différents l'un de l'autre et si constants avec eux-mêmes qu'il n'y a pas moyen de croire à quelque inadvertance d'eux ou de leurs copistes. Il est plus sage d'admettre qu'il existait des recueils différents où chacun d'eux a puisé selon son goût et sa convenance. Il y avait donc très-probablement les *Epistolæ latinæ*, qui, à en juger par les fragments qui en restent, devaient être des lettres familières, comme celles de Cicéron, et les *Epistolicæ quæstiones*, recueil savant et consacré à des études historiques et grammaticales. Quant aux lettres que Nonius désigne par le nom du personnage auquel elles sont écrites, il est inutile de supposer qu'elles formaient un recueil à part, et elles doivent être rapportées aux *Epistolæ latinæ* ou aux *Epistolicæ quæstiones.* Il faut se souvenir que Nonius n'agit pas autrement pour la correspondance familière de Cicéron,

peu de recherches nouvelles, et que Varron y avait réuni une foule d'études scientifiques et littéraires disséminées et comme perdues dans ses autres ouvrages; la forme épistolaire n'y était sans doute qu'un prétexte, et il différait par là des *Epistolæ latinæ*, qui étaient des lettres véritables. Quoi qu'il en soit, toute cette correspondance appartient, sans nul doute, à la vieillesse de Varron; je la range avec le *De sua vita* [1], parmi les livres qu'il publia à cet âge où l'on aime à revenir au passé, à en causer le plus qu'on peut avec ses amis et à en entretenir le public.

Voilà tout ce qu'on sait, ou plutôt tout ce qu'on peut conjecturer de l'ordre dans lequel les ouvrages de Varron avaient été écrits. J'ai tenu à les montrer ainsi réunis avant de les étudier séparément; comme dans le travail qui me reste à faire je tiendrai nécessairement plus de compte du sujet qu'ils traitent que de la date de leur publication, j'ai cru qu'il fallait d'abord indiquer comment ils se distribuent entre les diverses époques de la

et qu'il se contente de nommer celui à qui la lettre est adressée, sans faire connaître dans quel livre elle se trouve.

Le titre d'*Epistolæ latinæ* ne peut s'expliquer qu'en supposant que Varron avait aussi écrit des lettres grecques. C'était assez la coutume à cette époque, et l'on possédait plusieurs livres de lettres grecques de Cicéron et de Brutus. C'est donc un troisième recueil de lettres qu'il faut probablement joindre à la liste des ouvrages de Varron. Mais il ne s'en est rien conservé, pas plus que de celles de Brutus et de Cicéron. Les lettres latines restèrent seules dans le souvenir des érudits, si bien que Charisius, en les citant, omet ce nom de *latines*, sans craindre la confusion, et renvoie simplement au VIII$^e$ livre des lettres.

1. Le *De sua vita* n'était pas le seul ouvrage où Varron parlât de lui-même et racontât sa vie. M. Ritschl pense, avec beaucoup de vraisemblance, que dans les *Legationum libri* il était question des événements qui s'étaient passés pendant qu'il était lieutenant de Pompée.

vie de Varron. Après cet aperçu général, je vais entrer dans l'examen détaillé de ses œuvres. Ce n'est pas une petite affaire avec un homme qui, comme lui, a touché à tout, et l'ordre est difficile à mettre entre des ouvrages si nombreux et si variés. « Nous sommes obligés, disait Fontenelle en parlant de Leibnitz, de le partager ici, ou pour parler philosophiquement, de le décomposer. De plusieurs Hercules, l'antiquité n'en a fait qu'un seul, et du seul M. Leibnitz nous ferons plusieurs savants. » C'est la méthode que je vais essayer de suivre. Je décomposerai ainsi Varron et le partagerai, groupant autour de ses principaux ouvrages, de ceux qui représentent le mieux un côté de son talent, tous les autres qui traitent des sujets analogues, et je ferai successivement revivre les divers hommes qu'il contenait en lui, le poëte et le philosophe avec les *Ménippées* et les *Logistorici*, le grammairien et le critique, le théologien et l'historien dans le *De lingua latina* et les *Antiquités*, le professeur dans les *Disciplinæ* et les *Hebdomades*.

---

# CHAPITRE III.

## VARRON SATIRIQUE ET POËTE. — LES SATIRES MÉNIPPÉES.

### I

Répugnance des Romains pour la philosophie. — Moyen qu'emploie Varron pour la leur faire connaître. — Quelle part lui revient dans la création des *Satires Ménippées?*

Les *Ménippées* sont un ouvrage de la jeunesse de Varron ; il est probable qu'il commença à les écrire aussitôt après son retour de la Grèce. Il venait de toucher à toutes les sciences qu'on cultivait de son temps, d'entendre Antiochus et les philosophes de l'Académie, de voir tous les systèmes aux prises dans les écoles d'Athènes. Lui-même avait pris parti dans ces luttes savantes, et il revenait tout animé encore de l'ardeur du combat, fier des connaissances que sa curiosité naturelle lui avait fait recueillir dans les pays qu'il avait parcourus, les écoles qu'il avait fréquentées, et les livres qu'il avait lus. Ces connaissances, il ne voulait pas les garder pour lui ; ce ne fut jamais son défaut, je l'ai montré; mais moins alors qu'en aucun autre moment de sa vie, car il était jeune et c'est le

propre de la jeunesse d'aimer à se communiquer et à se répandre. Il prétendait donc faire participer les autres à la science qu'il avait acquise, et surtout à la philosophie, qui était, pour les Romains, une nouveauté.

Le succès n'était pas facile. Non-seulement les Romains ne connaissaient pas la philosophie, mais ils ne voulaient pas la connaître, et ressentaient pour elle une répugnance marquée. Ils avaient bien accueilli la poésie des Grecs, devenue vite toute romaine, et surtout la poésie dramatique. Comme le théâtre ne leur paraissait qu'un agréable divertissement, ils ne voyaient aucun péril à imiter celui d'un peuple étranger. Mais la philosophie leur inspira d'abord de vives craintes. En ce temps où la religion ne s'occupait pas de régler la vie et de donner des préceptes de conduite, c'est la philosophie qui s'était chargée de ce soin. Une grande école, la plus illustre et la plus répandue, arrachant la science aux spéculations stériles, l'avait ramenée à l'étude de l'âme; elle prétendait intervenir dans les relations des hommes entre eux et diriger leurs actions. Devait-on laisser pénétrer ces enseignements et ces principes nouveaux, qui aspiraient à se substituer aux anciens usages et à changer la vie, dans une ville qui, selon la maxime d'Ennius, ne se maintenait que par les mœurs antiques? Le sénat ne voulut pas le souffrir, et chassa, par un décret, les philosophes avec les rhéteurs. Cet accueil semble avoir découragé la philosophie qui, pendant un siècle, n'essaya plus de pénétrer dans une ville si peu hospitalière[1]. C'est à peine si elle y trouvait quelques adeptes

1. Cicéron se plaignait encore que de son temps, quoique l'influence

parmi ces jeunes patriciens qu'on avait envoyés étudier à Athènes et qui, en fréquentant le Lycée ou le Portique, avaient fini par se plaire aux leçons qu'on y donnait. A leur retour, quoique détournés ailleurs par l'activité de la vie publique, ils n'abandonnaient pas tout à fait ces études de leur jeunesse. Ils aimaient à en causer entre eux, à lire quelques écrits qui les leur rappelaient, et les plus zélés, comme Gracchus, avaient chez eux un philosophe grec pour l'entretenir à leurs moments perdus. On était sûr de plaire à ceux-là et d'en être bien écouté, en essayant de traiter en latin quelque question philosophique ; mais c'était un public trop restreint pour Varron, et il ne lui suffisait pas d'être lu de quelques esprits distingués, admirateurs solitaires de la sagesse grecque. « J'ai voulu, disait-il, me faire comprendre des moins savants[1]. » C'est-à-dire que, dans son ardeur de jeune homme et de nouveau converti, il ne s'adressait pas seulement aux quelques amis que possédait déjà la philosophie, mais prétendait se faire écouter des indifférents et gagner les malintentionnés.

Il comprit que, pour y parvenir, il fallait d'abord éviter avec soin toute apparence didactique, n'introduire la philosophie qu'à la dérobée, et déguiser la sévérité du fond sous les agréments de la forme. C'était le moyen d'attirer les indifférents. Restaient les esprits aigres, les

grecque eût pénétré partout, l'opinion publique, obstinée dans ses anciens principes, accueillît d'une manière différente les poëtes et les philosophes de la Grèce, et il demandait pourquoi les Romains lisaient avec tant de plaisir les tragédies traduites du grec, mot à mot, tandis qu'ils ne pouvaient souffrir en leur langue les graves enseignements de la philosophie. *De fin.*, I, 2. *Acad.*, I, 3.

1. *Acad.*, I, 2 : *Quo facilius minus docti intelligerent*, etc.

vieux Romains, qui reprochaient à ces enseignements d'être nouveaux et de venir de la Grèce. Varron eut recours, pour les adoucir ou peut-être pour les surprendre, à un moyen piquant et heureux. Cette science déplaisait comme nouvelle : il la plaça dans un cadre ancien ; on l'accusait d'être une importation de l'étranger : il choisit, pour l'exposer, un genre littéraire depuis longtemps connu et goûté du peuple, et, pour ainsi dire, plus national que les autres : il fit entrer la philosophie grecque dans la satire dont Quintilien a dit : « elle est toute à nous. »

On connaissait à Rome deux genres de satire ; la plus ancienne était celle d'Ennius, dans laquelle les différentes espèces de vers étaient librement mêlées. Sous une forme assez vive, sans doute, et avec des *vers enflammés*[1], elle était morale, et contenait des principes généraux pour la conduite de la vie, égayés de temps en temps par des apologues, ou relevés par des allégories[2]. L'autre satire avait été créée par Lucilius. Celui-là, esprit hardi et vigoureux, transportant à Rome la liberté de la vieille comédie athénienne, avait remplacé les leçons générales de morale par d'amères personnalités. Il prit à parti le peuple entier par tribus, et les plus grands personnages en les désignant par leur nom[3] ; et il les raillait avec tant d'em-

1. C'est dans une de ses satires qu'il se faisait adresser par quelqu'un ces deux vers admirables :

Enni poeta, salve, qui mortalibus
Versus propinas flammeos medullitus. Non., v. *Propinare*.

2. L'une d'elle contenait la fable de l'Alouette et de ses Petits (Aul. Gell. II, 29) ; une autre l'allégorie du Combat de la Vie avec la Mort (Quint., IX, 2). — 3. Horac., Sat., II, 1, 70.

portement que Juvénal compare ses vers au glaive qui glace le cœur des coupables de son éclat menaçant[1].

De ces deux satires, c'est la première que Varron imita : elle convenait mieux à son dessein. Seulement il la renouvela en l'imitant, et y mit tant du sien qu'il passa presque pour l'avoir inventée. Mais il n'inventa que comme inventaient d'ordinaire les Romains, c'est-à-dire en s'aidant des Grecs. Lui-même ne cherchait pas à le cacher, puisqu'au dire d'Aulu-Gelle il appelait ses satires des *Ménippées*[2], indiquant par là que pour modifier la vieille satire d'Ennius, il s'était servi des ouvrages de Ménippe.

Quel était donc ce Ménippe, dont Varron se reconnaît si ouvertement l'imitateur? C'était, répond Lucien, de tous les vieux cyniques celui qui aboyait le plus et mordait le mieux[3], celui dont les blessures étaient les plus profondes, car il déchirait en riant. Diogène de Laërce, qui ne l'aime guère, ne peut nier qu'il n'y eût dans ses ouvrages beaucoup de gaieté, et Strabon nous apprend que cette gaieté recouvrait un fond très-sérieux[4]. Ses ouvrages sont aujourd'hui perdus, mais on peut se faire une idée du personnage et de ses écrits d'après les dialogues où Lucien l'introduit et le fait parler. Il le représente comme un railleur impitoyable, toujours prêt à rire de ce spectacle confus et bruyant du monde qu'il compare à un chœur de musiciens dans lequel chacun chante un air différent, et le plus fort qu'il peut, jusqu'à ce que le maître

1. Juv., 1, 165. — 2. *N. A*, II, 18. *In satiris quas alii cynicas ipse appellat menippeas.* — 3. *Bis accusat.* — 4. Diog. Laert., VI, 101. Strabon l'appelle σπουδογελοῖος, livre XVI.

du chœur les chasse tous de la scène[1]. Il prend plaisir à dévoiler et à confondre l'emphase des orateurs, les bévues des savants, et surtout les forfanteries des philosophes. C'est à ces derniers qu'il s'attaque de préférence, n'épargnant ni les plus illustres ni les plus vertueux. Il les dépouille tour à tour des vertus qu'ils se donnent, et montre qu'ils ressemblent tout-à-fait à ces acteurs tragiques qu'on paye sept drachmes pour représenter les héros, et qui ne paraissent plus que des nains ridicules quand ils ont quitté leurs masques et leurs beaux habits[2].

Voilà l'homme dont les écrits servirent de modèle à Varron. Mais si Varron l'imitait, il ne l'avait pas copié ; c'est le témoignage qu'il se rend dans les *Académiques*[3], et ceux qui le connaissent et qui savent combien sa nature ressemblait peu à celle de Ménippe l'auraient deviné, sans qu'il le dît. Mais en quoi différaient-ils l'un de l'autre? L'étude des fragments et le témoignage des critiques nous permet de l'entrevoir.

D'abord ils différaient par le dehors, c'est-à-dire par la forme même et la composition de leurs ouvrages. Le caractère essentiel de la satire de Varron est qu'elle se compose d'un mélange de prose et de vers, c'est par là qu'il se distinguait d'Ennius qui n'avait osé mêlé entre elles que les différentes espèces de mètres. Ce mélange bizarre, Varron l'avait-il pris de Ménippe? Un commentateur de Virgile, Probus, l'affirme quand il dit que Ménippe avait embelli ses satires, dont on sait que la prose faisait le fond, de vers de toute sorte, *omnigeno carmine satiras suas expoliverat*[4].

1. *Icaromen.* — 2. Dialog. X, *Caron*, *Menippe.* — 3. I, 2.
4. Prob., *in Virg. ecl.*, VI, 31.

Mais Probus est le seul qui le prétende, et les termes mêmes dont il se sert doivent rendre son témoignage fort suspect. Que penser d'un critique qui donne aux ouvrages de Ménippe le nom si romain de satire qu'ils n'ont jamais pu porter? Ce témoignage, ainsi présenté, peut-il avoir autant de poids que le silence de tous les écrivains qui n'ont jamais dit un mot de cette invention de Ménippe? C'était une innovation importante dans les lettres grecques ; elle aurait éveillé l'attention des critiques, et ne serait pas demeurée inaperçue. S'il y avait des vers dans les ouvrages du philosophe cynique, c'étaient tout au plus quelques parodies d'Homère et des tragiques, comme on en trouve dans la *Nécyomancie* de Lucien, où Ménippe, qui vient des enfers, et qui a conversé avec Eschyle et Euripide, ne parle plus qu'en iambes. Mais qu'il se fût fait une loi, une règle du genre qu'il traitait, d'y mêler la poésie à la prose et d'y passer librement de l'une à l'autre, c'est ce que ne permet pas de penser le silence des critiques de l'antiquité. D'ailleurs, ces sortes de mélange étaient bien plus dans le goût romain, et la satire d'Ennius, où les divers genres de vers étaient sans cesse confondus, amenait naturellement Varron à oser davantage et à mêler la prose et les vers, comme Ennius le faisait pour les hexamètres et les iambes. Laissons donc à Varron la gloire d'avoir inventé ce genre nouveau; Quintilien la lui accorde[1], et je ne vois pas de motif sérieux de la lui refuser.

Ainsi, les ouvrages de Varron et ceux de Ménippe diffé-

1. *Inst. orat.*, X, 1 : *Alterum illud... non sola carminum varietate condidit Varro*, etc.

raient par la forme; ils se ressemblaient encore moins par le fond. Leur dessein n'était pas le même. Ménippe faisait profession de rire de tout et d'exercer à propos de toutes les écoles et de toutes les idées son implacable scepticisme. Varron n'était sceptique qu'en apparence; il nous dit lui-même que ces railleries n'étaient qu'un adroit artifice pour insinuer aux Romains des connaissances nouvelles. Loin de nuire à la philosophie, il voulait la servir, en ayant l'air de s'en moquer. Quand on frappe sur des amis, et sans dessein de les blesser, naturellement les coups n'ont pas autant de force. C'est ce qui explique que la plaisanterie de Varron fut moins cruelle et moins âcre que celle de Ménippe. Je veux bien qu'on trouvât chez lui, à ses moments de gaieté, quelques brusques saillies, quelques spirituelles boutades à la façon des vieux Romains qu'il se piquait d'imiter : il aimait, comme eux, le franc-parler et une certaine liberté rustique de langage. Mais il y a loin de ces boutades et de ces satires aux *aboiements* de ce cynique hargneux et méchant, tel que Lucien nous le dépeint; et il faut reconnaître que si Varron a enrichi et embelli de poésie la verve satirique de Ménippe, il l'a aussi dépouillée en partie de ses emportements et de son aigreur.

Tel était le cadre choisi par Varron pour y placer les enseignements nouveaux qu'il voulait donner aux Romains. On voit qu'il le devait tout ensemble aux autres et à lui-même. Pour le composer, il avait été chercher la vieille satire d'Ennius, qu'on ne lisait plus, et les dialogues de Ménippe, que, sans doute, on ne connaissait pas; il les avait complétés l'un par l'autre, et modifiés tous les deux pour les accommoder à son dessein. De ce mélange, où la

Grèce et Rome avaient leur part, il avait formé un genre nouveau, la *Satire Ménippée,* qui conservait dans ses deux noms la trace de sa double origine. C'est ainsi qu'inventait Varron, même aux temps heureux de la jeunesse, où l'invention est plus facile. Il y avait toujours quelque réminiscence dans ses créations et quelque originalité dans ses souvenirs. Cette science immense qu'il portait avec lui, en lui offrant sans cesse des modèles, ne le laissait pas imaginer librement; mais aussi une certaine vivacité d'esprit, qui l'empêchait d'être un compilateur, mêlait quelque chose de lui dans ce qu'il empruntait des autres, et donnait un tour personnel à son érudition. Ce sera là, jusqu'à la fin, sa manière ordinaire d'inventer, et depuis les *Ménippées* jusqu'aux *Hebdomades*, il ne composera pas autrement.

## II

De l'art et de la composition dans les *Satires Ménippées.* — Combien il est difficile de les retrouver. — Titres des *Ménippées.* — Imitation du théâtre. — Les personnages. — L'intrigue. — La partie dramatique des satires et la partie scientifique étaient-elles adroitement unies entre elles?

Le premier coup d'œil fait remarquer, dans les fragments des *Ménippées*, deux parties distinctes : d'abord, des sentences morales, des lambeaux de discussions philosophiques; c'était le fond même du sujet, l'enseignement que Varron apportait aux Romains; ensuite des débris de dialogues et de récits, des noms de personnages histo-

riques ou mythologiques, les traces enfin d'une sorte d'intrigue ; c'était la partie animée, dramatique, qui devait faire accepter l'autre et lui servir de cadre. Occupons-nous d'abord de la seconde : ce serait la plus curieuse à connaître, c'est aussi la plus difficile à retrouver. Comment, en effet, parvenir à se rendre compte de l'art et de la composition d'un ouvrage quand il n'en reste que des fragments? On peut bien saisir l'intention de l'auteur et indiquer les idées principales de son livre; mais leur liaison et leur suite, la manière dont il en amenait le développement, tout ce qui fait, en un mot, l'intérêt et la vie est perdu. Il faut se résoudre à deviner et demander pardon au lecteur de n'avoir à lui offrir que des conjectures.

Notre attention, quand nous étudions les *Ménippées* [1], est tout d'abord attirée par l'étrangeté des titres qu'elles portaient, et nous ne sommes pas les premiers à la remarquer : elle avait déjà frappé Pline l'Ancien [2]. Est-ce donc sans motif que Varron les choisissait ainsi? N'oublions pas quel était son dessein et quelles étaient ses craintes :

1. Je me suis surtout servi de l'édition de M. Œhler (*M. Ter. Varronis Satur. menipp. reliquiæ.* Lips., 1844), et c'est d'après elle que je cite, en général, les fragments des satires. J'ai profité aussi du livre que vient de publier M. Vahlen (*In M. Ter. Varr. Sat. men. reliquias conjectanea*, Berl., 1858), qui contient beaucoup de restitutions ingénieuses. Seulement M. Vahlen est beaucoup trop systématique; il s'occupe trop souvent à retrouver des vers dans Varron; à l'en croire, il n'y avait presque pas de prose dans les *Ménippées*. Du reste, M. Vahlen a fort maltraité M. Œhler pour quelques fautes que ce dernier a commises, et parce qu'il se méfie un peu des témérités de Scaliger. L'irascible critique n'entend pas raillerie sur cet article, et appelle son devancier *imbecillus*, *imperitus*, *hebes*, etc. Voilà des souvenirs des aménités des savants du seizième siècle, qu'on ferait bien de leur laisser.

2. *Hist. nat.*, préf.

il voulait attirer le public vers des études nouvelles qui ne lui plaisaient pas; il fallait d'abord le surprendre par le piquant du titre. Varron n'y manquait pas : tantôt il plaçait en tête de son livre quelque souvenir patriotique, il l'appelait *Serranus*, *Tanaquil*, *les Aborigènes* et même *Pappus*, du nom de ce gai vieillard qui faisait tant rire dans le spectacle populaire des Atellanes. D'autres fois, le titre était pris à la mythologie : c'était *l'Œdipothyeste*, *le Faux Énée*, un *Ulysse et demi*; le plus souvent il l'empruntait à quelque proverbe grec ou latin bien connu du peuple : *Sardes à vendre; Tu ne sais pas ce que le soir te réserve; Ne mêlez pas des parfums aux fèves; Le pot a trouvé son couvercle*, ou *Du mariage*.

La curiosité publique une fois éveillée, il fallait la retenir; et nous pouvons être convaincus, avant même d'en avoir la preuve, que Varron n'avait rien négligé pour y réussir. Assurément il avait jeté dans ses satires tout l'intérêt qu'elles comportaient, et prodigué tous les agréments auxquels il savait que ses contemporains étaient le plus sensibles. Or, rien n'était populaire alors comme le théâtre. C'était le temps des plus grands acteurs que Rome ait entendus, d'Esopus qui faisait applaudir les vieilles tragédies, de Roscius qui rajeunissait les chefs-d'œuvre de Plaute. Grâce à eux, le théâtre de Pompée était toujours rempli, et Horace nous apprend qu'on avait peine à y trouver place [1]. Varron imita donc le théâtre. Il faut croire qu'il introduisait, autant qu'il le pouvait, dans ses satires, une action vive et animée, des personnages qui discutent, des événements inattendus, enfin

1. *Epist.*, II, 1, 60.

tout ce qui semble réservé au genre dramatique. Aussi voyons-nous qu'il les appelle lui-même des façons de pièces de théâtre, *modus scenatilis* [1], et l'un des personnages qu'il y fait parler semble s'adresser à de véritables spectateurs : « O vous, dit-il, qui êtes venus en foule de vos maisons en ce théâtre, pour qu'on y charme vos oreilles, écoutez les enseignements que je vous apporte, afin que vous retourniez plus instruits du théâtre en vos maisons [2]. »

Encore aujourd'hui les traces de ces imitations dramatiques sont faciles à signaler. Je reconnais un personnage de prologue dans ce dieu *Tutanus* qui s'annonce ainsi naïvement aux spectateurs : « C'est moi qui portai secours aux Romains et mis en fuite l'armée d'Annibal. Aussi m'appelle-t-on *Tutanus* (secours), et c'est pourquoi tous ceux qui souffrent m'invoquent [3]. » Le dieu Lare de l'*Aululaire* ne s'exprime pas autrement. C'est, sans doute, dans ces sortes de prologues on d'introductions que Varron, comme Plaute, avait l'occasion de parler de lui. Il se mettait lui-même en scène, il se faisait interroger et répondait : « Tu as grand tort de nous accuser, lui disait un partisan des mœurs du temps ; pourquoi revenir toujours à tes antiquités [4]? » Et ailleurs : « Tu es fou, Varron, de nous servir encore l'Odyssée d'Homère, tandis que tu avais formé le dessein de parler des tropes. » A quoi il répondait : « Lorsqu'on a permis à Quintipor Clodius de faire tant de comédies en dépit de la muse,

1 *Modius*, éd. Œhl., p. 162.— 2. *Gloria*, id., p. 137. — 3. *Hercules tuam fidem*, p. 141. — 4. *Sexages.*, p. 213.

me sera-t-il défendu de forger un tout petit livre, comme dit Ennius; *unum librum non edolem, ut ait Ennius*[1] *!* »

L'action s'engage ensuite, et pour qu'elle se déroule plus vivement, Varron y mêle le dialogue au récit. Parmi les personnages qu'il faisait converser entre eux, il en est quelques-uns que nous reconnaissons sans peine, car ils sont de la même famille que ceux de Térence et de Plaute: c'est l'esclave d'abord, le principal acteur des comédies antiques, l'adroit inventeur de toutes les ruses, la providence du fils de famille ruiné; auquel on adresse ces vers charmants :

Quid tristiorem video te esse quam antidhac,
Lampadio? Numquid familiaris filius
Amat, nec spes est auxili argentaria,
Ideoque scapulæ metuunt virgindemiam[2]?

C'est le maître, qui, trompé par lui, se venge en le traitant comme Mercure traite Sosie dans l'*Amphitryon :*

Nunc corius ulmum tuus depavit — pergis eia[3].

La comédie ne serait pas complète, s'il y manquait le parasite. Varron se serait bien gardé de l'omettre. Il ne nous reste aucun des propos qu'il lui faisait tenir, mais nous reconnaissons, à la manière dont il le dépeint, que ceux qu'il introduisait dans ses satires étaient proches parents des Gnathons et des Ergasiles. « Il s'assied, dit-il, pour se repaître du bien d'autrui; il a sa pitance devant lui; il ne se tourne ni à droite ni à gauche, mais se tient fixe, le regard tendu vers le chemin de la cuisine[4]. »

1. *Bimarcus*, p. 101. — 2. *Agatho*, p. 91. — 3. *Eumenides*, p. 119.
4. *Manius*, p. 150.

Varron avait profité des fables tragiques, comme de la comédie. Seulement il s'en servait à la façon de Lucien et de Ménippe, en les parodiant. Ajax, Hercule, Énée, Ulysse, Thyeste, Médée, tous ces personnages obligés de l'antique tragédie, se retrouvent chez lui, mais ils s'y retrouvent bien changés. Hercule, le croirait-on? s'est converti aux principes de Socrate[1]; Ulysse est devenu une fois et demi plus rusé[2]; ce n'est plus Ajax et son rival qui combattent pour les armes d'Achille, ce sont des philosophes ridicules et vaniteux qui se disputent la dépouille de quelque cynique[3]; Médée fait bouillir son beau-père en employant tout à-fait les procédés d'une cuisinière[4]; le triste sort d'Actéon ne donne lieu qu'à cette réflexion philosophique : « Croyez-moi, les maîtres ont été plus souvent dévorés par leurs esclaves que par leurs chiens. Après tout, si Actéon avait prévenu ses chiens et les avait mangés, il n'en aurait pas été mangé lui-même, et sa fin ne donnerait pas aux pantomimes l'occasion de tant de sots spectacles[5]; » et quand Ulysse est sur le point de périr, pendant l'horrible tempête, au lieu des belles plaintes qu'Homère lui prête, Varron lui fait dire : « Voici qu'enfin les vents commencent à tomber et la mer à blanchir. S'ils continuent à bouleverser les flots plus longtemps, je crains fort qu'à mon retour d'Ilion personne chez moi ne me reconnaisse plus que mon chien[6]. »

Ainsi donc, en écrivant ses *Ménippées*, Varron avait les yeux sur le théâtre; il en reproduisait les personnages, il en imitait les formes et le style. L'ouvrage fait sur ce

1. *Hercules Socraticus.* — 2. *Sesquiulysses.* — 3. *Armorum judicium.*
4. *Marcipor.* — 5. Συνέφηβοι. — 6. *Sesquiulysses.*

modèle ne pouvait manquer d'être intéressant. Le sujet, autant qu'on peut l'entrevoir, était heureusement imaginé pour amener des contrastes piquants, des événements imprévus.— Un voyageur errant par le monde et écrivant ses voyages, trouve l'occasion de railler tous les travers qu'il y a observés[1]. — Un admirateur des mœurs du temps, qui ne trouve rien de meilleur que Rome et son luxe, aborde chez des barbares qui lui font la leçon[2]. — Un vieux Romain s'endort sous les Gracques, au temps des vertus austères, et se réveille pendant les horreurs de Catilina[3]. — Dégoûté de tout ce qu'il voit, et ne trouvant rien qui lui plaise dans la ville qu'il habite, Varron prend la peine d'en faire une exprès pour lui et l'appelle *Marcopolis*. Quels cadres heureux pour présenter des leçons morales et enseigner ce qu'on voulait! Puis, quand la question était vidée et que la leçon était faite, arrivait le dénoûment, rapide, vif, comme le reste, et qui se faisait souvent par quelque événement inattendu. Après avoir longtemps discouru sur les dangers de la chasse, on conduisait le lecteur au tombeau de quelqu'un qui en avait été la victime. « Les funérailles terminées, nous nous livrons, selon l'usage, au repas funèbre, auprès du tombeau ; quand il est achevé, nous nous séparons, en nous disant adieu[4]. » Quelquefois même, le ciel s'en mêlait;

1. *Periplus*. — 2. Ἄμμον μετρεῖς. On voit qu'il était question de voyages dans ces deux satires. Varron semble avoir aimé ce genre de sujets. Peut-être faut-il expliquer par là qu'on lui reproche de refaire toujours l'*Odyssée* d'Homère : *quid ruminaris Odysseam ?*

3. *Sexagesi*. Faut-il croire, comme le disent MM. Mommsen et Vahlen, que ce Romain n'est autre que Varron ? Mais comment aurait-il pu prétendre être né sous les Gracques et avoir dormi cinquante ans ?

4. *Meleagri*.

« la demeure élevée des immortels était ébranlée par le tonnerre[1], » et, comme il arrive chez les auteurs tragiques dans l'embarras, quelque dieu venait dénouer l'intrigue, et s'envolait après avoir tout arrangé :

Hæc postquam dixit, cedit citu' celsu' tolutim [2].

Mais, je le répète, nous ne pouvons ici que conjecturer et entrevoir. Toute cette première partie, vivante, dramatique, est perdue; les débris qui en restent ne permettent même pas de juger si elle était habilement fondue avec l'autre, si la petite intrigue qui amenait la leçon s'agençait bien avec elle, et si le cadre et le tableau se convenaient entre eux. J'avoue cependant qu'en quelques circontances le lien qui les unissait me paraît très-difficile à soupçonner. Que venaient faire ces personnages de la mythologie au milieu de dissertations philosophiques, et comment pouvait on arriver d'Ajax ou de Médée à railler les mœurs romaines? Le peu de rapport de ces récits fabuleux avec les autres détails de l'ouvrage, et du titre avec le sujet, me fait craindre que la transition ne fût pas toujours bien ménagée, et que Varron n'eût plutôt cherché le piquant et l'imprévu qu'une suite sage et une composition bien ordonnée. C'est ce que nous montre, à défaut des *Ménippées* perdues, le *Traité de l'agriculture*. Là aussi Varron avait voulu présenter ses préceptes sous une forme vive et agréable, encore que cet enseignement eût moins besoin d'être déguisé et plût naturellement aux Romains. Dans chacun

1. *Bimarcus*, p. 100 :

Tunc repente cælitum altum tonitribus templum tonescit.

2. *Agatho*, p. 91.

des trois livres dont l'ouvrage se compose, un petit drame différent met aux prises des interlocuteurs, et le sujet se traite dans ces entretiens. Mais on s'aperçoit vite que cette partie dramatique tient mal au reste; elle se passe, pour ainsi dire, en dehors du sujet véritable, au commencement et à la fin des divers livres; on la pourrait presque supprimer sans que le reste en souffrît. L'auteur prend la peine d'imaginer quelque circonstance qui amène l'entretien; mais une fois qu'il est commencé, et qu'on arrive à la question, les personnages dissertent plus qu'ils ne causent; ce n'est pas une conversation d'honnêtes gens qui continue, c'est un traité scientifique qui commence : en sorte qu'on reconnaît que ce drame et ce dialogue ne sont qu'un effort visible, un artifice mal déguisé pour intéresser le public. Peut-être en était-il quelquefois de même dans les *Ménippées*. Mais alors l'imagination de Varron était plus jeune, plus vive à concevoir, plus adroite à arranger, et ce défaut, s'il existait, devait être bien moins visible que dans le *De re rustica*, œuvre d'un vieillard. A tout prendre, les *Ménippées* devaient être une fort piquante lecture, où se déployait un esprit jeune et vif, soutenu d'une immense érudition. Elles charmaient à la fois ce public distrait par la variété des créations et le bonheur des souvenirs. A la faveur de ces souvenirs et de ces inventions, la philosophie et la science entraient à la dérobée, et se faisaient écouter de tous ces gens si mal disposés à les entendre.

## III

Des vers des *Ménippées*. — Ouvrages en vers de Varron. — Son talent poétique. — Mélange de l'érudition avec la poésie. — Défauts de son style poétique.

Ce qui reste le trait saillant et la plus grande originalité des *Satires Ménippées*, en l'état où nous les avons, c'est le mélange encore visible des vers avec la prose. Varron avait écrit plusieurs ouvrages de poésie; deux livres de satires mentionnés par saint Jérôme, et auxquels fait peut-être allusion Porphyrion[1] : c'étaient, sans doute des ouvrages à la façon de ceux de Lucilius et d'Horace; dix livres de poëmes (*poematum*), c'est-à-dire, d'après la définition de Varron lui-même, de poésies légères[2]; enfin un grand poëme que Cicéron trouvait parfait presque de tout point, et qui avait valu à son auteur d'être mis à côté de Lucrèce[3]. Mais tous ces ouvrages sont perdus, et la poésie de Varron n'existe plus pour nous

1. *In Horat. epist.*, I, 3. — 2. *Parmeno*, p. 186.

3. *Velleius*, II, 36 : *Auctores carminum Varronem et Lucretium*. L'expression de Cicéron (*Acad.*, I, 3), *varium et elegans omni fere numero poema fecisti*, a donné lieu à beaucoup de discussions. Quelques-uns croient qu'il s'agit d'un poëme dans lequel différentes espèces de vers étaient mêlées ensemble. Mais je ne vois pas pourquoi Cicéron aurait fait compliment à Varron de cette façon d'écrire la poésie didactique. J'aime mieux croire, avec le plus grand nombre des critiques, qu'il veut dire : un poëme presque entièrement bon.

que dans les fragments des *Ménippées*. C'est là qu'il faut la chercher si nous voulons en avoir quelque idée.

J'avoue que nous avons quelque peine à nous figurer Varron comme un poëte : la gravité de ses principes, le sérieux de sa vie, l'étendue de ses connaissances, le caractère des ouvrages qu'il a composés, en font pour nous un personnage sévère, un savant minutieux, et il nous paraît difficile que la poésie ait jamais pu dérider cette austère figure. Des exemples fameux nous tiennent en défiance contre ces vers du grave érudit. Nous nous demandons s'ils ne sont pas seulement le passe-temps d'un grammairien qui veut se délasser d'arides études, ou l'erreur d'un critique enthousiaste qui suppose qu'il suffit d'avoir commenté avec soin Homère et Ennius pour être capable de les imiter, ou même un simple exercice littéraire entrepris pour assouplir le style et former l'oreille, une sorte d'escrime utile à développer l'esprit, comme l'autre développe et relève le corps[1].

Mais, après avoir lu les vers des *Ménippées*, on jugera autrement. Il me semble visible qu'à l'âge où Varron les écrivit il était poëte, que sa vaste érudition n'étouffait pas en lui les sentiments de la jeunesse, et qu'elle lui laissait assez de fraîcheur et de vivacité dans l'âme pour savoir les dépeindre. Certes, la morale de Varron est sévère. De bonne heure il s'est mis à l'école des vieux Romains. Par affection d'antiquaire et patriotisme de citoyen, il met sa gloire à leur ressembler et à

1. Quintilien et Pline ont recommandé d'en faire. « Rien n'est plus utile à un orateur, dit d'Alembert, que de faire des vers, bons ou mauvais, comme il est utile aux jeunes gens de prendre quelques leçons de danse pour acquérir une démarche noble et distinguée. »

prêcher gravement leurs maximes. Mais n'est-il pas remarquable que, dans les *Ménippées*, quand il attaque quelque travers, il en fasse des descriptions piquantes, et trouve quelquefois pour les représenter de fort gracieuses expressions? Quoiqu'il vante partout l'antique sobriété par principe, et, je le crois, aussi par goût, s'il lui faut parler de la bonne chère et décrire de fins repas, il le fera dans des vers qu'Aulu-Gelle trouve très-agréables[1]. Il a parlé quelque part des mérites de l'eau, cette salutaire et philosophique boisson[2]; cela ne l'empêche pas de célébrer le bon vin avec presque autant d'enthousiasme que l'épicurien Horace : « On ne peut rien boire de meilleur que le vin; c'est le plus sûr remède du chagrin ; c'est la douce boisson qui sème la joie après elle[3]. » Tous les plaisirs de la jeunesse, il les avait probablement peu connus, mais son âge les lui faisait comprendre, et il en parlait en termes pleins de passion et de vérité qui trahissent, quoi qu'il prétende, une secrète complaisance. « Ne voyez vous pas comme le petit Amour tout seul, avec sa torche brûlante, pousse où il veut les amoureux haletants?... Le roi et le pauvre misérable aiment tous les deux ; tous les deux, ils ont dans le cœur un feu qui les brûle[4]. — Hâtez-vous de vivre, jeunes filles; livrez-vous, quand l'âge vous y convie, aux plaisirs de la table et des jeux, et prenez en main les rênes du char de l'Amour[5]. » Ailleurs, il a tracé un portrait de femme avec une grâce que les écrivains du siècle suivant, même les plus délicats et les plus spirituels, ont rarement atteinte. « Son menton était marqué d'un signe

1. *N. A.*, VII, 16. — 2. *Manius*, p. 150. — 3. *Est modus matulæ*, p. 117.
4. Γνῶθι σεαυτόν, p. 138. — 5. *Devicti*, p. 109.

que le doigt de l'Amour y avait tracé.... Ses belles paupières aux couleurs brillantes tenaient ses yeux enfermés dans leur arc mobile; son cou était droit et élevé, fait d'un marbre poli, et la blancheur en ressortait sous la pourpre de sa riche tunique.... Six petites tresses, détachées de ses cheveux, pendaient à ses oreilles; et ses yeux noirs brillants sous leurs cils bruns, comme ils indiquaient la joie de son cœur ! Sa bouche s'ouvrait à peine, comme si elle eût craint de laisser échapper son rire charmant[1]. » Qui reconnaîtrait dans ces vers l'austère personnage, tel que nous nous le figurons en songeant aux *Antiquités* et en relisant le *De lingua latina ?*

Cependant sous le poëte, il y avait l'érudit. J'ai montré que chez Varron l'érudit se mêle à tout, et que l'inspiration personnelle se nourrit toujours de souvenirs. Ce jeune homme vraiment poëte, et qui trouvait dans son cœur ces expressions charmantes et créées, était en même temps un lecteur assidu, un admirateur passionné des vieux écrivains latins. Non-seulement il leur emprunte des vers sans façon[2], mais il aime à imiter leur manière libre et audacieuse. Comme eux, il invente et compose des mots : *Argo citiremis*, *piscis multinumus*, *Naïades undicolæ*, *multicupida juventus*, etc.; il reproduit leur tour et leur style; malgré son admiration, il ose entrer en lice avec eux; s'appuyant sur eux-mêmes et soutenu par leur imitation, il ne se propose rien moins que de lutter avec leurs morceaux les plus célèbres, et quelquefois il en atteint la beauté. On pourrait comparer à la belle tempête du *Duloreste* les vers

1. *Papiapapæ*. J'ai profité des corrections proposées par M. Vahlen.
2. M. Vahlen (ouv. cité, p. 12) a réuni une partie de ces imitations littérales de Varron.

suivants que Varron a évidemment écrits en se souvenant de Pacuvius :

Repente, noctis circiter meridie,
Cum pictus aer fervidis late ignibus
Cœli chorean astricen ostenderet....
Nubes aquali, frigido velo, leves
Cœli cavernas aureas subduxerant,
Aquam vomentes inferam mortalibus.
Ventique frigido se ab axe eruperant,
Phrenetici Septemtrionum filii,
Secum ferentes tegulas, ramos, syrus.
At nos caduci, naufragi, ut ciconiæ
Quarum bipinnis fulminis plumas vapor
Perussit, alte mæsti in terram cecidimus [1].

Il est certain aussi qu'en écrivant son *Prométhée* Varron avait devant les yeux celui d'Eschyle, et peut être quelques imitations qu'en avaient faites les grands tragiques de Rome. Il semble même que ce souvenir l'ait rendu plus respectueux, plus sérieux qu'il ne l'est à son ordinaire lorsqu'il traite quelque fable tragique. On ne surprend plus, quand il fait parler Prométhée, aucune intention de parodie; il ne songe qu'à reproduire quelque chose de la grandeur de ses modèles, et, par la vigueur des expressions, par la beauté des images, il parvient presque à les atteindre :

Nequidquam sæpe æratas manus compedes
Conor revellere....
Sum ut supernus cortex,aut cacumina
Morientum in querqueto arborum aritudine.

1. *Marcipor.*, p. 154. Voir, pour la comparaison, le *Duloreste* de Pacuvius (*Latin. trag. fragm.*, édit. Ribbeck).

Mortalis nemo exaudit, sed late incolens
Scytharum inhospitalis campis vastitas.
Levis mens nunquam somnurnas imagines
Affatur, non umbrantur somno pupulæ[1].

Il y avait assurément une sorte d'originalité dans ce mélange d'inspirations et de souvenirs. Cette poésie, jeune par l'expression spontanée des sentiments, était souvent antique par la scrupuleuse imitation des tours anciens. Le danger c'est qu'à la longue l'érudition n'étouffe l'émotion personnelle, que la science ne veuille trop percer et ne finisse par se substituer à l'inspiration. Varron, à ce qu'il semble, n'avait pas évité ce défaut. En général, la langue des *Ménippées* est une langue savante et travaillée, où l'on trouve un certain effort pour dire les choses d'une manière habile et piquante. En fait de style, Varron était surtout sensible aux tours heureux, aux expressions délicates. Avant d'écrire lui-même, il avait étudié la façon d'écrire des autres, en critique scrupuleux à qui rien n'échappe, et qui, regardant de près, s'exagère l'importance des moindres détails. Aussi est-il préoccupé, dès qu'il écrit, du soin de rendre son expression la plus ingénieuse qu'il peut. Les exemples de cette peine qu'il se donne seraient faciles à trouver. Voici comment il s'exprime pour dire qu'une déesse, Minerve peut-être, a enseigné à l'homme à se vêtir de peaux de bêtes : *Hæc lanigeras detonderi docuit, tunicareque homullum*[2]. On voit que le mot propre *vestire* lui eût semblé trop commun. Il est du reste très-souvent heureux dans ce travail de l'expression, qui donne à son style beaucoup de vivacité et d'esprit. Il a,

1. *Prometh*, p. 196. — 2. Λογομαχία. p. 148.

dans un fragment du *Marcipor*, décrit le coche avec une spirituelle vérité : *Hic in ambivio navem conscendimus palustrem quam nautici equisones per viam conducerent loro*[1]. S'il veut parler des dépenses qu'occasionne le mariage, il dira : *Hymenæus, qui primo levare alvum marsupio solet*[2]. Il fait souvenir de Plaute, quand il dépeint des gens affamés s'élançant dans la salle à manger : « *Ubi lubet ire licet accubitum.* » *A sede strenue sussilimus quod esurigo findebat costas*[3]. Ce sont là assurément des expressions agréables et vives ; je pourrais en citer un plus grand nombre, car Varron les multiplie à dessein : c'est son système et sa façon d'écrire. A la fin, cette recherche, ce soin d'avoir de l'esprit jusque dans les moindres détails, devait rendre un peu fatigante la lecture des *Ménippées*. Ajoutons que Varron, dans son amour pour le vieux langage, n'en voulait rien laisser perdre. Il ne s'occupait guère de choisir, parmi les mots anciens, ceux dont la perte lui paraissait regrettable. Il prenait tout, et leur antiquité lui paraissait une recommandation suffisante pour les lui faire tous accepter. En imitant les anciens poëtes, il s'attachait si fidèlement à les reproduire, que rien n'y manquait, pas même leurs défauts : c'est en effet le propre d'un admirateur passionné

D'aimer jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime,

et Varron, qui admirait ces poëtes avec superstition, s'exposait, pour leur ressembler davantage, à manquer comme eux d'harmonie et de grâce, à imiter cette roideur et cet embarras qu'Horace leur reprochait. C'est ainsi que la prose et la poésie de Varron eurent de bonne heure un air

1. P. 154. — 2. Ἀνθρωπόπολις. p. 97. — 3. Ταφὴ Μενίππου, p. 220.

antique qui les fit reléguer dans les bibliothèques. Il partagea le sort des écrivains du siècle précédent, qu'il s'était fait gloire d'imiter[1]. Au temps d'Aulu-Gelle, tandis que Cicéron était dans les mains de tout le monde, quelques rares savants lisaient seuls Varron, et on tirait vanité, je ne dis pas de connaître, mais de comprendre les *Ménippées*[2].

## IV

Partie sérieuse et philosophique des *Satires Ménippées*. — Passage des *Académiques* dans lequel Varron nous révèle son dessein et sa méthode. — Sa manière de présenter la philosophie. — Agréments et railleries qu'il mêle à l'exposition des systèmes. — Analyse de la satire des *Euménides*. — Varron ne se borne pas aux sujets philosophiques. — Il étudie aussi la société de son temps. — Varron moraliste. — Son admiration pour les mœurs antiques. — Que les *Satires Ménippées* le contiennent déjà tout entier.

Pour étudier l'autre partie des *Ménippées*, la partie sérieuse et pour ainsi dire scientifique, nous sommes bien plus à notre aise. Nous sortons enfin ici des conjectures, car, outre que les fragments sont plus étendus, Varron, dans le passage si souvent cité des *Académiques*, nous fait savoir quel dessein il se proposait au fond, et quelles idées il développait d'ordinaire dans ses satires. « Ces ou-

1. « Aux époques de vive transition, dit M. Labitte dans son excellent article sur les *Ménippées*, il y a souvent de ces retardataires de la langue. Qui se douterait, à les lire, que Pacuve et Lucile sont postérieurs à Térence ? Qui croirait que Retz et Saint Simon écrivirent après Fléchier ? »

2. A. Gell., XIII, 30.

vrages, lui fait dire Cicéron, où j'ai plutôt imité que traduit Ménippe, sont semés de plaisanteries. J'y ai fait entrer des choses empruntées à la plus profonde philosophie, et des discussions à la manière des dialecticiens. J'ai voulu les mettre à la portée des moins savants, et j'y ai introduit certains agréments pour les exciter à les lire[1]. » Dans ces quelques mots, Varron nous livre, pour ainsi dire, son secret. Nous savons maintenant ce qu'il a voulu faire et les moyens qu'il a employés pour réussir. Il ne nous reste qu'à chercher des traces de tout ce qu'il indique ici dans les fragments des *Ménippées*.

Évidemment la philosophie y tenait la première place, et quelquefois, comme il l'annonce, la philosophie la plus profonde (*multa ex intima philosophia quæsita*); il s'occupait, par exemple, de l'origine des choses, et disait, avec Métrodore, que le monde n'est pas né et ne doit pas mourir[2]. Dans le *Dolium*, il décrivait magnifiquement la terre, *immense maison d'un bien petit être*[3]; ailleurs, il reproduisait les opinions des philosophes sur la manière dont elle doit finir[4]. A propos de ces questions et des solutions diverses qu'elles avaient reçues, il touchait aux systèmes de philosophie les plus connus. Il parlait en divers endroits des pythagoriciens, des épicuriens, des stoïciens surtout, qui étaient alors dans tout l'éclat de leur popularité. Il discutait souvent leur doctrine, notamment cette maxime si souvent raillée dans Horace, que le sage seul est riche et beau[5], et le droit qu'ils s'arrogeaient de se

1. *Acad.*, I, 3. — 2. *De salute*, p. 108. C'est aussi la même opinion qu'il exprimait, dans un passage du *Manius*, p. 150.

3. P. 110. *Mundus domus est maxima homulli*, etc.

4. Κοσμοτορύνη. — 5. *Longe fugit qui suos fugit*, p. 148: *Solus rex, solus rhetor, solus formosus*, etc.

délivrer de la vie quand elle leur pesait. Toute une satire était consacrée à examiner cette opinion, et l'on y trouve des traces de ces discussions dialectiques dont il est question dans les *Académiques* (*multa dicta dialectice*). Varron, pour mieux combattre les stoïciens, a recours à cet art de discuter dans lequel ils étaient maîtres. — « Quel nom te donnerai-je, toi qui de ta main barbare fais couler des ruisseaux brûlants de ton propre sang? toi qui te sers de ton épée pour te débarrasser de l'existence? » Et l'autre répond en entassant les exemples de ceux qui ont eu raison de se tuer. Ne fallait-il pas qu'Annibal échappât aux Romains par le poison? et Andromède, quand elle était enchaînée et exposée au monstre, ne devait-elle pas *cracher sa vie* à la figure de son père[1]? « Ne nous hâtons donc pas de blâmer ceux qui se tuent, et souvenons-nous qu'il faut souvent se couper un doigt pour empêcher la gangrène de gagner tout le bras. »

Mais j'ai dit combien les Romains étaient ennemis de ces spéculations de la Grèce ; pour se faire lire en les exposant, que de précautions ne fallait-il pas prendre? Varron, qui le savait, devait craindre à chaque instant que son lecteur ne l'abandonnât en route; aussi avait-il grand soin de semer, comme il dit, les agréments et les plaisanteries (*quædam hilaritate conspersimus.... jucunditate quædam*) pour retenir ce public que la philosophie ennuyait si vite. C'est, quelquefois, une manière de rendre les choses plus saisissantes par des images et des comparaisons. S'il veut faire comprendre la divi-

1. Περὶ ἐξαγωγῆς, p. 191 : *Non debuit patri suo, homini stupidissimo, i os spuere ritam?* etc.

sion des disciples de Socrate après sa mort, et les principales écoles nées de la sienne, il la compare à un carrefour d'où partent des routes différentes qui ont leur but et leur terme particulier : l'une est celle d'Épicure; l'autre celle de Zénon, qui se dirige vers la vertu; une autre enfin, fort bien percée, celle de Carnéade, qui ne cherche que les biens du corps[1]. C'est encore par une comparaison spirituelle et familière qu'il essaye de faire comprendre la nature de l'âme qui anime et domine le corps : « Les échasses sur lesquelles on monte, disait-il, ne sont qu'un morceau de bois inanimé; l'homme qui se tient sur elles les fait avancer. De même nos jambes et nos bras sont les échasses de notre âme; par eux-mêmes, ils sont privés de mouvement, c'est de notre âme qu'ils le reçoivent[2]. » Il va plus loin, et, pour mieux gagner les bonnes grâces de ceux auxquels il s'adresse, il feint de penser comme eux. On était sûr de plaire aux vieux Romains en se moquant un peu des sages de la Grèce; Varron, qui le sait, raille la philosophie, plaisante les philosophes, comme pourrait le faire un Caton. Ce qui fournissait le plus à sa malice, c'était la division en mille sectes et les luttes acharnées des philosophes grecs. Athènes, en devenant plus que jamais la métropole savante de la Grèce, en réunissant dans son sein toutes les écoles, avait fait, par leur rapprochement, ressortir leurs divisions. Les esprits sages s'en affligeaient; ceux qui étaient mal affermis dans leurs croyances y devenaient sceptiques, et les railleurs trouvaient une ample matière

1. Περὶ αἱρέσεων, p. 188, et *Sesquiulysses*, p. 206. — 2. *Mutuum muli scabunt*, p. 167.

à se moquer de tous les systèmes à la fois. Mais personne ne devait être plus frappé de ces querelles que les Romains, grands partisans de l'ordre et de l'unité, et qui, dans leur amour de la règle, auraient voulu établir dans la science, comme dans l'État, une ferme police qui prévînt tous les différends. Ces luttes, ces savantes discussions étaient le sujet d'un grand nombre de *Ménippées*, de celles que Varron avait intitulées Λογομαχία, *Caprinum prælium*, et surtout de l'*Armorum judicium*, où les philosophes étaient représentés fermes sur leurs ergots, comme des coqs de combat ou des cancres qui se dressent sur leurs pattes :

Ut in littore cancri digitulis primoribus stare [1].

Il y a une de ces satires, assurément la plus belle, qui nous fait bien connaître la manière dont Varron traitait les diverses sectes de la philosophie grecque. Un plan heureusement trouvé lui avait permis de les réunir presque toutes dans un cadre restreint, et elles y venaient recevoir l'une après l'autre quelque piquante raillerie. C'est la satire des *Euménides*, dont il reste, par bonheur, un assez grand nombre de fragments. Elle est d'ailleurs plus facile à restituer qu'aucune autre, car les principaux arguments qu'y employait Varron et la façon dont il les présentait ont été reproduits plus d'une fois, et surtout par Horace. Ils les tenaient l'un et l'autre des stoïciens, qui, voulant que leur doctrine sortît de l'école et devînt pour le monde une règle de conduite, avaient

1. A côté de ces combats ridicules, il plaçait, comme contraste, ces conspirations d'éloges entre des pédants qui se complimentent, comme des mulets qui se grattent (*Mutuum muli scabunt*).

essayé de lui donner un tour populaire. Ils choisissaient d'ordinaire, pour l'exposer, une forme animée, dramatique, plus curieuse des exemples que des préceptes, et qui mît les idées en action. Horace, qui imite souvent les stoïciens en les combattant, va donc nous aider ici à comprendre et à compléter son prédécesseur[1]. Les *Euménides* étaient une parodie d'une des plus belles tragédies d'Eschyle. Il y était question d'un personnage que l'on croit fou, peut-être parce qu'il raisonne mieux que les autres, sorte d'Oreste bourgeois que poursuivent, au lieu des Furies, les femmes et les enfants du quartier[2]. Persuadé, par ces clameurs de la foule, qu'il a vraiment perdu la tête, il cherche à se guérir. Et d'abord un bruit de cymbales l'attire dans le temple de la mère des dieux ; il y entend les sons d'une hymne religieuse et sauvage, chantée par les prêtres mutilés de la déesse[3], qui, en agitant leur chevelure, apportent aux pieds de la statue d'Attis les aumônes qu'ils ont recueillies, ou plutôt, comme dit Varron, leur moisson du jour[4]. Mais ces prêtres, qu'il implorait pour sa guérison, le mettent brutalement à la porte. Il s'adresse ensuite aux charlatans égyptiens; il invoque le dieu Sérapis, grand faiseur de miracles, et n'est pas plus heureux avec Sérapis qu'avec Cybèle. Je ne

1. Voy. surtout *Sat.* II, 3. Pour cette analyse des *Euménides*, je me suis beaucoup aidé de M. Vahlen. Ses conjectures sont, en général, fort heureuses. Seulement je ne puis croire que cet insensé dont il est question et qu'il faut guérir fût Varron lui-même.

2. *Eumén.*, p. 121. *Vulgus confluit non Furiarum, sed puerorum atque ancillarum*, etc.

3. Il est fâcheux que les fragments de cette hymne soient bien maltraités. On y sent une inspiration lyrique.

4. *Messem hornam*, conjecture fort ingénieuse de M. Vahlen.

doute pas qu'à cette occasion l'honnête Varron, ennemi des superstitions étrangères, qu'il devait plus tard flétrir dans ses *Antiquités*, n'eût pris plaisir à les décrire de manière à les rendre ridicules ou odieuses. « Loin de nous, s'écriait à la fin son malade, loin de nos demeures une pareille folie[1] ! » Il ne lui restait plus d'autre ressource que de se tourner vers les philosophes ; mais hélas ! chacun d'eux a sa recette et son système. Celui-ci, dans son portique, met enseigne de nouveauté[2] ; celui-là affirme que nous avons été des singes, des serpents ou des porcs, « ces porcs si chéris d'Albucius l'Athénien[3] ; » cet autre, que nous sommes un beau jour sortis de terre comme un épinard[4]. « En un mot, aucun malade ne fait de rêve si absurde qu'on ne le retrouve dans quelque système de philosophie[5]. » Voilà les philosophes bien maltraités. Mais qu'on se rassure, cette colère n'est qu'à moitié sincère ; Varron, qui les aime, va les relever. « Voici, nous dit-il, qu'arrive vers nous l'austère Vérité, fille de la philosophie athénienne. » Quel est ce système plus favorisé que les autres ? Sans doute l'Académie ancienne, dont Varron faisait profession de suivre les enseignements[6].

1. *Apage in dierectum a domo nostra istam insanitatem !*

2. *Ubi dicatur Zenon novam hæresim novo paxillo suspendisse.*

3. Il s'agit des épicuriens. On sait que cet Albucius passait pour un disciple accompli d'Épicure (Cic. *Brut.*, 35).

4. *Empedocles natos homines ex terra ait uti blutum.* Peut-être faut-il voir dans le fragment suivant une allusion à Diogène : *Propter eam porticum situm erat dolium.*

5. Postremo nemo ægrotus quidquam somniat
Tam infandum, quod non aliquis dicat philosophus.

Cicéron dit la même chose (*De divin.*, II, 58) : *Nescio quomodo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

6. Le moyen que va employer la philosophie pour guérir le malade

Toujours est-il que la philosophie employait, pour guérir le malade, un moyen piquant et qui permettait à l'écrivain d'envelopper tout le monde dans ses railleries. Il consistait à montrer de près tous les états, toutes les conditions, tous les caractères; à faire voir à ce pauvre homme, qui se croit fou, que les autres le sont plus que lui. En effet, de quoi se compose le monde, si ce n'est de fous dont chacun raille la folie du voisin et ne voit pas la sienne? « Ceux qui ont la jaunisse voient tout en jaune, même ce qui n'est pas jaune; de même les insensés trouvent tout le monde insensé comme eux[1]. » N'est-il pas fou ce débauché qui s'use le corps à force de boire[2]? cet avare auquel on livrerait le monde tout entier sans le guérir de sa fureur d'entasser, et qui se volerait lui-même pour faire encore quelques profits[3]? ce vaniteux qui se ruine en couronnes d'or, en pierres précieuses qui font resplendir les lieux où il se trouve[4]? La liste des fous pouvait être longue, car nous voyons qu'on n'oubliait pas même ceux de l'histoire ancienne, et qu'on y rappelait le souvenir de ce pauvre Ajax qui « croit assassiner Ulysse, quand,

est tout à fait stoïcien. C'est celui de Stertinius dans Horace. Mais il faut remarquer qu'Antiochus et l'ancienne Académie empruntaient beaucoup au Portique.

1. *Nam ut arquatis et lutea quæ non sunt, et quæ sunt, lutea videntur, sic insanis sani et furiosi videntur esse insani.*

2. *Tu non insanis? Quo tibi vino corpus corrumpis mero?*

3. ....Denique qui sit avarus
Sanus? cui si stet terrai traditus orbis,
Furando tamen, a morbo stimulatus eodem,
Ex sese ipse aliquid quærat cogatque peculi.

Voir Horace, *Sat.* II, 3, 83 et *sq.*

4. Coronam ex auro et gemmis fulgentem gerit
Luce locum afficiens....

avec son bâton, il fait un grand carnage de feuilles d'arbre et qu'il massacre des pourceaux[1]. » Enfin, pour que la guérison fût complète, on faisait monter le malade sur quelque endroit élevé, d'où les peuples lui apparaissaient s'agitant en désordre sous le fouet des trois Furies qui les chassent dans tous les sens[2]; et il est probable que, cette fois, il se déclarait tout à fait guéri. Alors un arrêt en bonne forme, imité sans doute de celui de l'Aréopage en faveur d'Oreste, le rétablissait pour toujours dans ses droits d'homme sensé[3].

Remarquons bien que ces railleries, qui atteignaient tous les systèmes, les faisaient, après tout, connaître. On exposait leurs principales doctrines, en ayant l'air de s'en moquer. Le public, qui les voyait si gaiement railler, en recevait quelques notions sans défiance. Il se familiarisait, à son insu, avec la philosophie grecque. A mesure qu'il la voyait de plus près, qu'il en prenait quelque idée, ses préventions s'affaiblissaient. Il finissait par la goûter, et se sentir porté à l'approfondir. Cicéron disait à Varron dans les *Académiques :* « Tu n'as pas assez fait pour instruire ; mais tu as fait naître le désir de s'instruire ; *ad edocendum parum, ad impellendum satis.* » Varron ne cherchait

1. Mox unum credit ferro se cædere Ulyssem
Cum baculo cædit sylvam porcosque trucidat.

V. Horace *loc. cit.*, 211 :

Ajax cum immeritos occidit desipit agnos, etc.

2. Nos simul atque in summam speculam pervenimus
Videmus populum Furiis instinctum tribus
Diversum ferri exterritum formīdine.

3. *Forenses decernunt, ut Existimatio nomen meum in sanorum numerum referat.* M. Œhler a remplacé, on ne sait pourquoi, par *insanorum,* le mot *sanorum* donné par les manuscrits.

pas autre chose; on quittait ses livres plus curieux de savoir et mieux disposé à connaître. C'était déjà beaucoup, et l'on comprend que Cicéron en remerciât son ami : on lui créait d'avance un public qui pût comprendre et admirer le *De officiis* et les *Tusculanes*.

Il ne faudrait pas croire que, si la philosophie tient une grande place dans les *Ménippées*, elle en soit le sujet unique. Varron n'avait pas négligé tout à fait les autres sciences, quoiqu'il s'en fût moins occupé. Il parlait de l'astronomie, de la médecine, de la musique surtout, à laquelle on faisait une si grande part dans l'éducation grecque. Varron avait plaidé pour elle, comme autrefois Pacuvius dans l'*Antiope*. Il introduisait, pour la défendre, quelque musicien célèbre, le coq des chanteurs (*cantantium gallus gallinaceus*) et le mettait aux prises avec des gens qui l'accusaient d'enseigner un art énervant [1]. L'artiste répondait en montrant que tout le monde chante, l'ouvrier en travaillant et le laboureur pendant les vendanges ; les soldats n'ont pas entièrement dédaigné cet art : Achille jouait de la lyre; le peuple l'apprécie aussi et cède à son pouvoir : « Au théâtre, un musicien, en changeant de ton, change les sentiments de l'assistance et fait frissonner l'âme des spectateurs [2]. » Les animaux eux-mêmes ne lui sont pas tout à fait rebelles : ne racontait-on pas que les prêtres de Cybèle avaient rendu si souple et si doux un lion de l'Ida, par le son de leurs instruments, qu'ils le menaient où ils voulaient [3]? Le monde enfin, selon Pythagore, n'est qu'un immense concert ; c'est le soleil qui

1. Ὄνος λύρας, p. 175.

2. Id. *loc. cit.* Cicéron dit la même chose. *Orat.* 63. — 3. Id., p. 176.

tient la lyre, et l'univers se meut, guidé par ces sons divins.

Mais Varron ne s'en tenait pas là. Quoique son goût le ramenât sans cesse vers l'antiquité (on le lui reproche dans les satires même), il ne pouvait s'empêcher de regarder quelquefois autour de lui. La forme dramatique qu'il donnait d'ordinaire à ses *Ménippées*, et le soin qu'il avait d'imiter le théâtre, devaient naturellement l'amener à s'occuper aussi des mœurs de son temps. L'analyse que je viens de faire des *Euménides*, prouve qu'il ne s'interdisait pas d'y toucher en passant. Il en avait, plus d'une fois, décrit et blâmé tous les travers. Tantôt c'est la folie des bâtiments qu'il attaque, et ces somptueuses maisons avec leurs pavés de marbre et leurs murs incrustés [1]; tantôt c'est la manie de la chasse : « Courir, veiller, mourir de faim; pourquoi se donner tant de mal? Dans quel but? Est-ce pour l'argent qui vous en revient, ou pour le plaisir que vous y prenez? Pour l'argent? Mais vendez-vous le gibier? Pour le plaisir? Mais ne vaut-il pas mieux regarder une chasse dans le cirque, bien assis, que de se casser les jambes à courir les bois [2]? » Ailleurs, il se moque du luxe des sépultures, et des exagérations de douleur qu'on prodigue dans les funérailles; il dit à ceux qui déchirent leurs vêtements à la façon orientale : « Si vous avez besoin des vêtements que vous portez, pourquoi les déchirez-vous? S'ils ne vous servent de rien, pourquoi les portez-vous [3]? »

1. Ταφὴ Μενίππου, p. 221.

2. *Meleagri*, p. 159. J'ai réuni trois fragments qui, évidemment, se suivent, mais dans un ordre différent de celui qu'a adopté M. Œhler.

3. *Cycnus*, p. 107 : *Denique si vestimenta ea opus sunt quæ fers, cur conscindis? Si non opus sunt, cur fers?*

Il revenait plus d'une fois sur le mariage, raillant l'exagération des dépenses qu'il entraîne, l'extravagance des dots réclamées par les maris, et résumant son opinion sur la conduite qu'on doit tenir en ménage dans ces mots piquants, qui étaient restés proverbes : « Il faut ou détruire ou supporter les défauts de sa femme. Celui qui les détruit rend sa femme plus agréable, celui qui les supporte se rend meilleur lui-même [1]. » Enfin, comme les mœurs commençaient à devenir plus élégantes et les manières plus distinguées, comme, à l'approche d'un régime nouveau, on s'éloignait de la rusticité républicaine et l'on se sentait le goût d'une politesse plus raffinée, Varron avait tracé en maint endroit une sorte de manuel de la bonne compagnie. « Il y a, dit Aulu-Gelle, parmi les *Ménippées* de Varron, une charmante satire intitulée : Tu ne sais pas ce que le soir te réserve, *Nescis quid vesper serus vehat* [2], dans laquelle il fixe le nombre des convives qu'on doit inviter à un repas, et enseigne les préparatifs qu'il faut faire pour les bien recevoir. Ce nombre, dit-il, ne doit pas être inférieur à celui des Grâces, ni dépasser celui des Muses, c'est-à-dire qu'il n'en faut pas avoir plus de neuf, ni moins

1. *De officio mariti*, p. 108 : *Vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est ; qui tollit vitium uxorem commodiorem præstat, qui fert sese meliorem facit.* Cette pensée était restée dans la mémoire des gens de goût et nous la trouvons citée au moyen âge par Jean de Salisbury. *Polycrat*, VI, 20. — N'oublions pas que, dans sa satire intitulée *Baiæ*, Varron avait attaqué la dépravation de cette ville fréquentée par le grand monde de Rome, et que Sénèque appelle le rendez-vous de tous les vices. *Non solum*, disait Varron, *innubæ fiunt communes, sed etiam veteres puellascunt et multi pueri puellascunt*, p. 99. C'est un tableau peu flatté, et le plus ancien, de la vie des eaux

2. Ce titre ne rappelle-t-il pas quelques unes des plus charmantes fantaisies de Shakespeare ?

de trois. Ils ne doivent pas être trop nombreux, car la foule amène le tumulte, et l'on ne sait où placer tant de monde. L'agrément d'un repas, ajoute-t-il, consiste en quatre conditions ; lorsqu'on les réunit, on peut dire que le repas ne laissera rien à désirer. Il faut n'inviter que des personnes agréables, bien choisir le lieu, bien choisir l'heure, et ne pas négliger le service. Les convives ne doivent être ni bavards ni muets, car l'éloquence convient au Forum, et le silence dans la chambre. La conversation ne doit pas rouler sur des questions difficiles et obscures ; il convient mieux de choisir des sujets simples et gais, dans lesquels l'utilité se mêle à l'agrément et qui donnent à notre esprit plus d'élégance et de charme. C'est ce qui arrivera, dit-il, si l'on traite ces questions qui touchent à la vie commune, et dont on n'a pas le loisir de parler au Forum, tandis qu'on s'occupe des affaires sérieuses. Quant au maître du festin, il lui convient moins d'étaler sa magnificence que d'éviter tout reproche de parcimonie, de choisir les mets les plus sains et de les faire servir avec abondance plutôt qu'avec prodigalité. » Varron ne s'arrêtait pas à ces maximes générales, et, dans sa manie de tout prévoir et de tout régler, il allait jusqu'à donner des préceptes de cuisine, il enseignait quels sont les plats qui doivent composer chaque service et aussi la meilleure manière de les accommoder[1].

Naturellement, en touchant à la vie privée, Varron trouvait l'occasion d'être souvent moraliste. Sa morale est sage et quelquefois élevée. Il attaque énergiquement tous les

1. A. Gell., XIII, 11. Divers fragments de cette satire sont aussi cités par Macrobe et Jean de Salisbury.

vices de son temps, et surtout, comme Horace plus tard, cette avidité insatiable de s'enrichir qui semble avoir été le mal de Rome vieillissante :

Non fit thesauris, non auro, pectu' solutum ;
Non demunt animis curas et religiones
Persarum montes, non atria diviti' Crassi [1].

A cette avidité, *qui fait le tourment des hommes,* il oppose la modération des sentiments et des désirs : « Quand votre terre vous fournit un toit pour dormir, le boire et le manger, que reste-t-il à souhaiter [2] ? » Il est, en tout, partisan du précepte de Delphes, qu'il cite respectueusement, Ἄγαν μηδέν [3], et répète, avec les philosophes, que ceux-là seuls sont heureux qui savent garder en tout la mesure [4]. Cette morale, on voit qu'il l'empruntait quelquefois aux philosophes grecs, mais le plus souvent il n'allait pas la chercher si loin, et la plupart des préceptes qu'il donne pour bien vivre il les tenait des vieux Romains, ses aïeux. Varron faisait profession de les admirer sans réserve, et il aimait à opposer leur exemple, comme un reproche, à leurs descendants dégénérés. Il excelle à peindre les Romains de l'ancien temps, grossiers et rustiques, avec leur barbe qu'ils ne coupaient que tous les neuf jours [5], et leurs paroles, qui sentent l'ail et l'oignon, mais témoignent d'un grand cœur : *Avi et atavi nostri, quum allium et cepe verba eorum olerent, tamen optume animati erant* [6]. A côté d'eux, leur femme, énergique et résolue [7], passait son

1. Ἀνθρωπόπολις, p. 97. — 2. Ἄμμον μετρεῖς, p. 94. — 3. *Modius*, p. 162.
4. Id. *Non eos optume vixisse qui diutissime vixent, sed qui modestissime.*
5. Γεροντοδιδάσκαλος, p. 133. — 6. *Bimarcus*, p. 100.
7. L'une d'elles, racontait Varron, enlevée par un muletier, coupa la gorge à son ravisseur. Γεροντοδ., *loc. cit.*

temps à filer la laine, en ayant l'œil sur la soupe, pour ne point la laisser brûler, et ne connaissait d'autre divertissement que d'aller se promener deux ou trois fois par an en charrette avec son mari [1]. Il oppose à ce tableau celui des Romains de son temps; ces femmes qui ruinent leurs familles par leur dépense, dont l'une demande à son père une livre de pierres précieuses, l'autre à son mari un sétier de perles [2]; ces débauchés tout brillant de parfums, qui couchent sur des lits d'ivoire couverts de tapis précieux. « Ils vivent, nous dit-il dans son énergique langage, parmi les ténèbres et dans une étable à porcs; car le Forum n'est vraiment plus qu'une étable, et les hommes d'aujourd'hui méritent d'être appelés des porcs [3]. » Ils sont fatigués de leurs plaisirs mêmes. C'est en vain qu'ils marchent entourés de cohortes de cuisiniers, de pêcheurs, d'oiseleurs [4]; les poissons les plus chers, les huîtres les plus fines ne peuvent plus rendre la vie à leur palais qui est mort [5]. La colère de Varron contre eux ne connaît point de bornes. Non content de les poursuivre de ses railleries, de ses insultes, il va jusqu'à implorer, pour les punir, le secours des dieux. Il demande que la foudre tombe sur le toit du marché, afin de faire un terrible exemple :

Magna ut tremiscat Roma et magnæ mandonum gulæ [6].

Par ce côté, les *Ménippées* touchaient à la politique. Ces regrets du temps passé, de l'ancienne constitution, dont il

1. Id. *Sed simul manibus trahere lanam, nec non simul oculis observare ollam pultis, ne aduratur.... vehebatur cum uxore vehiculo semel aut bis anno.*

2. *Marcipor*, p. 154. — 3. *Prometheus*, p. 196. *In tenebris ac suili vivunt, nisi non Forum hara, atque homines, qui nunc plerique, sues sunt existimandi.*

4. *Bimarcus.* — 5. Τὸ ἐπὶ τῇ φακῇ μύρον, p. 229. — 6. *Bimarcus.*

sait et rappelle les moindres détails, de ces belles lois de Numa, dont il ne reste plus aucun vestige[1], étaient une façon d'attaquer l'état de choses qu'il avait sous les yeux et qui lui déplaisait. Tout nourri du passé, ayant vécu par l'imagination du temps de Caton et de Scipion, il ressemblait à ce Romain qu'il avait introduit dans une de ses *Ménippées*, et qui, nouvel Épiménide, se réveille après avoir dormi cinquante ans. Comme tout lui semble changé! A la place des mœurs antiques, il voit régner l'impiété, la perfidie, la débauche. Les champs délaissés périssent dans l'abandon et la solitude[2]. Le Forum n'est plus qu'un marché; le juge regarde l'accusé comme une mine qu'on exploite; *donne et prends*, voilà la seule maxime en vigueur. La famille elle-même n'est plus respectée, et le fils se débarrasse comme il peut d'un père incommode. « Enfin, nos aïeux avaient une patrie, nous autres nous vivons au milieu d'un affreux pêle-mêle. »

> Ergo tum Romæ, parce pureque pudentes,
> Vixere in patria, nos sumus in rutuba[3].

L'énergie de ces plaintes, la vivacité de ces regrets et cet accent de patriotisme devaient donner aux *Ménippées* un grand intérêt. Elles étaient lues avec passion par tous ceux qui, comme Cicéron, se rattachaient de toutes leurs forces au passé de Rome. C'est pour eux surtout que Varron écrivait. C'est à eux qu'il recommande son ouvrage : « Quant à mes chers enfants, dit-il dans sa satire intitulée le *Testament*, qui ont été formés à l'école de Ménippe, je

1. Τάφη Μεν., p 220. — 2. *Manius*, p. 150.
3. Tous ces détails sont tirés du *Sexagesi*.

leur donne pour tuteurs tous ceux qui, comme dit Ennius, veulent l'accroissement et la gloire de Rome et du Latium[1]. »

Je ne terminerai pas ces réflexions sur les *Ménippées* sans faire observer que Varron y est déjà tout entier. Il y touche à tous les points qu'il doit traiter dans la suite. Il y est question des arts et de la philosophie de la Grèce, de l'histoire et des antiquités de Rome, de la mythologie et de la grammaire; on y trouve jusqu'à ces étymologies étranges dont Varron sera toujours si curieux. Il y fait voir aussi les opinions et les sentiments qu'il gardera toute sa vie, cet amour passionné pour l'étude, cet ardent patriotisme, ce goût du passé en toute chose. Homme heureux, qui, dès le premier jour, annonça tout ce qu'il devait être et entra résolûment dans la voie qu'il devait suivre jusqu'au bout, sans jamais dévier! Après qu'il a, pour ainsi dire, résumé par avance toute sa vie littéraire, nous allons le voir reprendre l'une après l'autre les diverses sciences auxquelles il a touché, les approfondir en les étudiant à part, apporter à cette étude nouvelle des connaissances plus solides et plus étendues, mais y conserver le même esprit que la première fois. Il restera jusqu'à la fin l'homme que nous avons entrevu dans les *Ménippées*.

1. *Testam.*, p. 226. *Natis quos menippæa hæresis nutricata est tutores do :*

*Qui rem romanam Latiumque augescere vultis.*

## CHAPITRE IV.

### VARRON PHILOSOPHE. — LES LOGISTORICI. — AUTRES OUVRAGES PHILOSOPHIQUES.

### I

Les *Logistorici*. — Que signifiait ce mot? — De la composition des *Logistorici*. — Quels sujets y étaient traités. — Le *Cato, de liberis educandis*.

La première difficulté qu'on rencontre, en s'occupant des *Logistorici*, est de savoir ce que ce nom veut dire. C'était évidemment un mot grec ; et cependant nous ne voyons pas qu'il ait été employé à désigner, en Grèce, un genre de littérature, ni même qu'aucun écrivain s'en soit jamais servi. Il ne serait pas impossible que Varron l'eût forgé de la même façon qu'il l'avait fait pour celui de *Satires Ménippées*, c'est-à-dire en le tirant du nom d'un genre littéraire déjà existant, avec une légère modification. On s'est demandé s'il n'avait pas l'intention d'imiter ces mythologues ou mythographes de l'école Alexandrine, dont les livres (μυθιστορίαι) étaient lus avec tant d'avidité[1], et

1. Les Romains partageaient ce goût des Grecs pour les fables. Sué-

furent une des premières formes sous lesquelles se produisit le roman. Ce goût du public pour les récits mythologiques avait engagé les écrivains à les faire entrer dans les ouvrages mêmes d'où il semble qu'ils devaient être le plus sévèrement exclus. La philosophie, quoique naturellement ennemie des fables, ne dédaigna pas de s'en servir pour donner plus d'attrait à ses enseignements. Plutarque nous dit qu'Héraclide le Pontique, et Ariston de Chio, philosophes péripatéticiens, mêlaient la mythologie à leurs dialogues sur la nature de l'âme, et que, par ce moyen, ils se faisaient lire avec passion par les jeunes gens[1]. Varron les connaissait, les imitait sans doute, car il voulait, comme eux, intéresser à la philosophie des personnes qui ont naturellement moins de goût pour elle. Seulement il est possible que ce mélange de la mythologie avec des sujets sérieux lui ait déplu, et qu'il ait jugé, comme Cicéron, que les fables ôteraient toute autorité aux enseignements qu'il voulait donner[2]. La gravité romaine s'accommodait mieux de personnages historiques que de héros fabuleux, et Varron, qui voulait que ses leçons eussent plus de crédit, les plaça dans leur bouche. C'était une modification importante, et il est naturel que Varron ait tenu à la constater en donnant à ses ouvrages un titre nouveau qui

tone dit de Tibère : *Maxime curavit historiæ fabularis notitiam usque ad ineptias et derisum.*

1. Plut. *De aud. poet.* I. Varron a cité une fois le témoignage d'Ariston dans son *Cato*, *De liberis educandis.*

2. Cicéron imitait Ariston dans son *De senectute.* Mais il dit qu'il n'a pas voulu, comme le philosophe grec, placer l'éloge de la vieillesse dans la bouche de Tithon, parce que la fable aurait, en ces circonstances, peu d'autorité. *Minus auctoritatis esset in fabula* (*De senect.*, I) : et il l'a remplacé par Caton.

rappelât à la fois le genre qu'il imitait et les changements qu'il y avait introduits. Les autres s'appelaient μυθολόγοι ou μυθιστορικαὶ βίβλοι, il créa pour les siens le nom de *Logistorici*.

Quoi qu'il en soit, les *Logistorici* formaient une branche importante de ses ouvrages. Le catalogue de saint Jérôme en compte soixante-dix; c'est à grand'peine si nous pouvons retrouver aujourd'hui les titres de seize d'entre eux ; encore n'arrive-t-on à ce chiffre qu'avec quelques hypothèses. Ceux qui sont hors de doute et désignés ouvertement chez les écrivains latins sous le nom de *Logistorici* portent toujours deux titres, un nom d'homme, suivi de l'énoncé du sujet[1] ; on a donc regardé comme des *Logistorici* tous ceux dont les titres, de près ou de loin, ressemblent à ceux-là. Ce sont :

Cato, De liberis educandis. (A. Gell., IV, 19 et *passim.*)
Marius, De fortuna. (Macrobe, *sat.* II, 14; *interp. Virg.*, *Æn.*, VII, 681.)
Messala, De valetudine. (Probus, *Virg. ecl.*, VI, 31.)
Tubero, De origine humana. (Id., *ib.*)
Atticus, De numeris. (Censor., *De die nat.* II[2].)
Orestes, De insania. (A. Gell., XIII, 4.)
Curio, De cultu deorum. (August., *De Civ. D. passim.*)
Gallus Fundanius, De admirandis. (Nonius, Priscien, et *interpret. Virgil.*)
Scaurus, De scenicis originibus. (Serv. *in Georg.*, I, 19; Charis., I, 17.)
Pius, De pace. (A. Gell., XVII, 18.)

1. Un passage curieux de Censorinus (*De die nat.*, IX), laisse penser que le premier titre était placé sur la couverture, tandis que l'autre se trouvait à l'intérieur et en tête de l'ouvrage. *In libro qui vocatur Tubero et intus inscribitur De origine humana.*

2. Très-souvent le second de ces titres est seul cité : il en est de même pour le *Curio* et le *Scaurus*.

Sisenna, De historia. (A. Gell., XVI, 9.)
Calenus, (Serv. *in Æn.*, IX, 53.)
Laterensis, (Diom., I, 365 ; Prisc., IX, 887.)
Nepos, (Charis., I, 17.)
.... De pudicitia. (Serv. *in Æn.*, IV, 45.)
.... De moribus. (Macrob., *Sat.*, III, 8.)

Étudions d'abord ces titres : c'est souvent ce que l'on a conservé de plus curieux des ouvrages de Varron, et l'on tire d'eux quelquefois plus de lumières que de tout le reste. Quelques-uns de ces noms propres placés en tête des *Logistorici* appartenaient à d'illustres personnages de l'époque précédente : Caton, Tubéron, Marius, Scaurus ; le plus souvent ce sont ceux de contemporains et d'amis de Varron, auxquels ils se plaisait, comme Cicéron, à donner quelque place dans ses ouvrages : Metellus Pius, Cornelius Nepos, Curion, Messala, Fundanius, son beau-père, Atticus, l'ami de tous les grands esprits de ce temps, et qui servait d'intermédiaire entre Cicéron et lui, Sisenna, célèbre historien, rigoureux puriste[1], Laterensis, un honnête homme, tout dévoué à la république, et qui finit par se tuer de désespoir, quand il vit son ami Lépide, dont il avait répondu comme de lui-même, se joindre à Antoine[2], Calenus enfin, le même sans doute qui lui sauva la vie pendant les proscriptions. Ces noms sont importants à recueillir, car ils nous font connaître les personnages que Varron a le plus fréquentés, et le replacent pour nous au milieu de ses amis.

Mais que signifient-ils placés ainsi en tête des *Logistorici?*

1. Cicér., *Brut.*, 64 et 74. — 2. Cicéron en parle, *in Vatin.*, II, et *Ad fam*, X, 21, où il l'appelle *vir sanctissimus;* sa mort est racontée, *Ad fam*, X, 23.

Faut-il croire qu'ils désignent les personnes à qui ces ouvrages étaient dédiés, et que le *De numeris* était adressé à Atticus, comme le *De lingua latina* à Cicéron, et les *Antiquités* à César ? Non, sans doute ; car, si Varron avait voulu dire la même chose, il aurait employé la même formule, et aurait intitulé son livre *De numeris, ad Atticum*, comme il disait : *De lingua latina, ad Ciceronem*. On a remarqué avec raison que les titres des *Logistorici* ressemblent tout à fait à ceux des dialogues philosophiques ou littéraires de Cicéron (*Lælius, De amicitia; Cato major, De senectute; Brutus, De claris oratoribus*). Cette ressemblance paraît indiquer que la forme des livres et les procédés de composition étaient les mêmes. C'étaient, sans doute, le plus souvent des dialogues, et le personnage dont le nom figure en tête du livre tenait dans l'entretien la première place. On remarquera que Varron le choisit avec soin pour le sujet qu'il veut traiter ; il convient à Caton de faire des leçons sur l'éducation; à Marius, tant de fois vainqueur, puis fugitif et exilé, de parler de la fortune; à Sisenna, de tracer les règles de l'histoire ; à Atticus, qui avait fait un savant ouvrage sur la chronologie romaine, de traiter des chiffres et des nombres ; à Tubéron, qui passait les jours et les nuits à écouter Panætius[1], de discourir sur l'origine des choses. Comme il arrive chez Cicéron, le dialogue devait être précédé de quelque introduction, dans laquelle Varron indiquait les motifs qui lui faisaient entreprendre son ouvrage[2], et peut-être de quelque récit

1. Cic., *De orat*, III, 23. C'est par ce motif que je crois, contrairement à l'opinion de M. Ritschl, qu'il s'agit, dans cet ouvrage, du Tubéron qui fut l'ami de Scipion, et non pas de celui qui fut le contemporain de Cicéron. — 2. Il y a quelques traces de ces introductions dans le *Cato*.

qui amenait naturellement l'entretien. Nous n'avons donc pas de peine à nous faire quelque idée des *Logistorici* en songeant aux traités philosophiques de Cicéron, et aussi au *De re rustica* que Varron composa plus tard et tout à fait sur le même modèle.

Quant aux questions qui y étaient traitées, c'est encore la philosophie qui domine, et les sujets paraissent souvent les mêmes que ceux des *Ménippées*; *l'Orestes, De insania* ne pouvait pas différer beaucoup des *Euménides*, et, pour le titre au moins, ceux qu'il appelait *Tubero, De origine humana*, *Marius, De fortuna*, ressemblaient fort aux satires intitulées *Aborigenes*, περὶ ἀνθρώπων φύσεως et Ἔχω σε, περὶ τύχης [1]. Si les sujets étaient souvent semblables dans les *Ménippées* et les *Logistorici*, il fallait que la manière de les traiter fût différente, pour justifier la différence de nom que l'auteur donne à ces deux genres d'ouvrage. En effet, il ne faut plus chercher ici ces saillies de gaieté, ce ton piquant et *salé*, ces souvenirs du théâtre comique, qui font l'originalité des *Ménippées*. Tout y est plus sérieux; et, si l'on excepte le récit malin que faisait Varron d'un accident arrivé à Salluste, surpris par Milon chez sa femme, il n'y a plus aucune trace de plaisanteries. La poésie aussi a disparu. Je sais bien que M. Vahlen et quelques savants allemands veulent à toute force l'y retrouver, et qu'ils finissent par scander quelques fragments bien prosaïques cités par Nonius; car il n'est aucune prose qu'on ne puisse, en la tourmentant, changer en quelque espèce de vers. Mais en dehors de ces tours de force, qui ne prouvent rien, il n'y a, dans ce qui reste des *Logistorici*, aucun ves-

1. M. Vahlen y joint le *Curio, De cultu deorum*, qui semble la même chose que la satire intitulée *Pseudulus Apollo*, περὶ θεῶν ἀναγνώσεως.

tige de poésie. Et, en vérité, quelle place pouvait-elle trouver dans ces dialogues sérieux où conversent, non pas des personnages mythologiques ou inventés, mais Caton et Marius, Curion et Messala? Ainsi l'enseignement philosophique contenu dans les *Logistorici* était déjà plus grave que celui des *Ménippées*, et quoiqu'on retrouvât encore dans ces livres quelques agréments, et surtout une forme dramatique qui en rendait la lecture plus facile, ils se rapprochaient davantage des traités scientifiques, et s'adressaient déjà à un public plus restreint et plus instruit.

Varron touchait à la plus haute philosophie dans son *De origine humana*. Il y exposait les principes de Pythagore sur la conception de l'homme, et le rapport qu'ont entre eux les nombres qui président aux diverses transformations du germe [1]. Il reste de ce dialogue un fragment assez curieux, dans lequel le monde est comparé à un œuf, ce qui fait souvenir des mythologies orientales [2]. Mais ces hautes spéculations ne devaient pas être très-fréquentes dans les *Logistorici;* c'est de la philosophie appliquée et pratique, qui enseigne la morale et règle la vie, que Varron s'occupait plus volontiers. Elle est le sujet de ses divers traités *De moribus*, *De fortuna*, *De pace*, *De pudicitia*, *De insania*, *De valetudine*, dont il ne reste plus rien d'important. Celui qui est intitulé *De admirandis*, rappelle le περὶ θαυμάτων d'Aristote; il s'y agissait des curiosités naturelles, et tous les faits étranges qui concernent les animaux y étaient énumérés; il y insistait surtout sur les propriétés merveilleuses des fontaines : ici, ce sont des eaux qui rendent l'esprit plus subtil; là, elles le rendent plus épais [3];

1. Censorin., *De die nat.* — 2. Prob. *in eclog.* VI, 31.
3. Pline, *H. N.*, XXXI, 12.

à Zama on en trouve qui font bien chanter; en Syrie, elles guérissent de la gravelle [1]; en Béotie, de deux fontaines voisines, l'une rend les toisons des brebis brunes, l'autre les rend blanches [2]. Enfin, comme Varron aimait à parler de Rome, de ses usages, de sa littérature, de sa religion, il avait consacré quelques-uns de ses *Logistorici* à ces sujets qui lui étaient si chers. Dans le *Calenus*, il rapportait cette coutume des généraux Romains de lancer un javelot sur le territoire ennemi, avant d'y entrer, comme pour en prendre possession [3]. Le *De cultu deorum* comprenait en germe les idées qu'il a plus tard développées dans ses *Antiquités divines;* il y racontait que Numa pratiquait l'art d'interroger les morts ou *nécromancie* et celui de deviner l'avenir par l'inspection de l'eau ou *hydromancie*, ce qui avait fait croire à ses rapports avec la nymphe Egérie [4]. Il y parlait aussi de son tombeau et des livres qui y furent retrouvés et qu'on brûla par l'ordre du sénat [5]. Il y donnait quelques explications philosophiques sur les dieux, d'après le système des stoïciens. Saint Augustin nous dit qu'il rapportait et commentait avec de grands éloges ces deux vers de Valerius Soranus, qui font de Jupiter le dieu unique et suprême, principe à la fois mâle et femelle, dans lequel l'univers entier est contenu :

Jupiter omnipotens, regum rerumque deumque
Progenitor, genitrixque deum, deus unus et omnes [6].

Mais, de tous ces *Logistorici*, il n'en est aucun qui fût plus important et dont la perte soit plus à regretter que

1. Pline, *H. N.*, XXXI, 5.—2. Solin. *Polyh.*, 7. Ces diverses citations sont rapportées par une conjecture de M. Ritschl au *De admirandis*.
3. Serv. *in Æn.*, IX, 53. — 4. August., *De civ. D.*, VII, 35.
5. Id., 34. — 6. Id., 9 et 13.

celui qui traitait de l'éducation des enfants. Varron l'avait écrit à la demande d'un père, et il le disait dans l'introduction de l'ouvrage : « Tu as voulu m'associer à l'éducation de ton fils, et moi, pour répondre autant que je le puis à ton désir, j'ai composé ce livre [1]. » Il y faisait parler Caton et quelques-uns de ses amis. On ne sait quelle circonstance les réunissait ni comment l'entretien était amené, mais on voit qu'un des assistants disait, sans doute en s'adressant à Caton : « Par Hercule! je voudrais savoir les règles précises pour élever les enfants ; c'est une science d'un grand usage [2]; » et Caton s'empressait de le satisfaire. Mais comme c'est Varron qui parle par sa bouche, il faut s'attendre à retrouver ici cette marche régulière et savante qui lui était familière. Tout est d'abord sagement défini et divisé : *Educit obstetrix, educat nutrix, instituit pædagogus, docet magister* [3]. Puis on remonte aussi haut que possible dans l'éducation, jusqu'à la naissance même de l'enfant et aux dieux qui y président. Il y est question de la déesse *Numeria*, que les femmes implorent pour être délivrées plus vite; de *Cunina* et de *Rumina*, *d'Edusa* et de *Potina*, qui prennent soin d'abord de l'enfant et satisfont à ses premiers besoins; de *Statanus* et *Statilinus* qui lui donnent la force de se tenir debout, de *Fabulinus*, auquel on sacrifie quand il commence à parler [4]. Nous retrouverons toute cette mythologie dans les *Antiquités divines*, quand il sera question des dieux certains. Varron s'occupe aussi du choix des nourrices, mais non pas seulement pour demander, comme Quintilien, qu'elles parlent cor-

1. Non., v. *Adminiculare*. — 2. Id., v. *Puerilitas*.
3. Id., v. *Educit*.
4. Tous ces passages sont tirés de Nonius.

rectement : il veut qu'elles soient jeunes et saines, « car le lait des vieilles femmes, comme leur sang, est d'une qualité inférieure; les naturalistes nous apprennent que le lait n'est que l'écume du sang [1]. » Il poussait très-loin toutes ces précautions dont il faut entourer l'enfant, et descendait jusqu'à régler la nourriture qu'il convient de lui donner. « Qu'il mange peu, et seulement des aliments qu'on aura choisis. Qu'il évite ce qui est trop vif et trop excitant, comme la moutarde, l'ail et l'oignon. Si on les laisse trop manger et trop dormir, ils deviendront épais, leur développement en sera retardé, et leur corps ne grandira pas [2]. » Dès que leur esprit s'éveille, les soins deviennent plus importants et plus minutieux encore. « Rien n'est plus grave, disait Ariston, que la manière de façonner les enfants dès leurs premières années. La vie entière en dépend [3]. » C'est aussi l'opinion de Varron, et, pour l'appuyer, il cite l'exemple des Perses qui, en s'exerçant jeunes, se faisaient un corps exempt de toute espèce d'humeurs, « en sorte qu'ils n'avaient plus besoin de se moucher ni de cracher, et ne devenaient jamais obèses [4]. » C'est à cet âge qu'on prend le plus facilement les bonnes habitudes, c'est alors aussi qu'il faut le plus se garder des mauvaises; « car, lorsqu'elles sont contractées alors, elles ne peuvent plus être corrigées [5]. » Aussi faut-il avoir grand soin de bien choisir les amis d'un enfant. « Le berger éloigne des autres les brebis moins saines, que, pour cette raison il appelle *reiculæ* (*a rejicere*); de même, craignez qu'un seul enfant trop

1. Non., v. *Anuis*. — 2. A. Gell., v. IV, 9., et Non., v. *Cepa*.
3. Non., v. *Fingere*. — 4. Non., v. *Siccus*.
5. Non., v. *Inextinguibilis*.

emporté ou moins honnête ne suffise pour gâter toute la bande [1]. »

Ces conseils sont bien à leur place dans la bouche de Caton. Il n'est pas douteux que Varron, en choisissant ce personnage et en lui confiant le premier rôle dans son dialogue, n'eût songé à profiter de l'originalité de son caractère pour donner à son livre plus d'intérêt. Il lui faisait raconter ses premières années, et la rude manière dont on l'avait élevé : « Quand j'étais jeune, je n'avais qu'une seule tunique bien simple, une toge unie, des souliers grossiers, un cheval sans housse. Je me baignais de temps en temps au bain public ; dans un bassin de pierre (*alveus*), presque jamais [2]. » Et il vantait fort les avantages de ce régime sévère : « J'ai appris par là que, quand on a soif, l'eau semble du vin, que le pain est un mets exquis, quand on a faim, et qu'il n'est rien de plus agréable que le sommeil, quand on a fait de l'exercice [3]. » Mais toutes ces anciennes habitudes sont perdues ; « il est clair qu'aujourd'hui on a plus de souci de sa bourse que de sa vie [4].... Dans l'éducation d'un enfant, tout ce qui ne lui doit pas porter un préjudice évident, mais seulement l'empêcher d'être honnête homme, on ne s'en soucie guère [5].... A voir nos jeunes gens rasés, peignés et pommadés, qui ne les prendrait pour les esclaves d'un maquignon [6] ?... Et nos jeunes filles, elles ont chez elles plus de chlamydes et de tuniques grecques que de toges [7]. » On reconnaît bien à ces reproches le défenseur obstiné de la loi *Oppia*. Mais, dans d'autres passages, le caractère de Caton paraît moins bien

1. Id., v. *Reiculæ oves*. — 2. Id., v. *Ephippium*.
3. Id., v. *Cibarium*. — 4. Id., v. *Marsupium*. — 5. Id., v. *Modium*.
6. Id., v. *Terta*. — 7. Id., v. *Encombomata*.

conservé. Il est visible que Varron ne s'est pas astreint à le reproduire avec une scrupuleuse fidélité. Déjà nous voyons que Cicéron, dans les dialogues où il l'introduit, corrige ce qu'il avait de trop rude; il le rend plus tendre, plus humain qu'il ne l'était, et plus sensible au charme des lettres grecques. Varron fait comme lui. Est-ce bien Caton qui demande qu'on enseigne aux femmes la peinture; car, dit-il, « la femme qui ne sait pas peindre ne pourra pas juger, dans les tapis et les tentures, si le brodeur et le tisserand ont bien accompli leur tâche [1]? » Est-ce lui qui veut qu'on donne une place à la musique dans l'éducation, sous prétexte qu'elle sert à faire bien prononcer, et qui entre à ce propos dans des distinctions savantes sur les diverses espèces de mélodie [2]? Est-ce lui surtout qui se plaint qu'on emploie les remèdes de vieilles femmes au lieu d'avoir recours à la médecine, lui, qui nous a laissé une recette magique pour guérir les luxations, lui, le rigoureux ennemi des médecins, qu'il disait envoyés par les Grecs pour exterminer la nation de Romulus [3]? On voit que c'est là un Caton fort adouci et qui a bien profité à l'école de la Grèce. Il prend grand soin d'interdire tous ces jeux cruels qui habituent le jeune homme à être dur et impitoyable: « c'est par eux, nous dit-il, que la cruauté pousse ses racines dans le cœur de l'homme [4]. » Il ne veut pas non plus qu'on use avec les enfants d'une sévérité qui les rebute : « C'est, un mauvais moyen d'enseigner que d'épouvanter les jeunes gens et de jeter le trouble dans leur esprit; il vaut mieux les attirer à l'étude, en la leur ren-

1. Id., v. *Plumarium*. — 2. Id., v. *Melos* et *Assa voce*.
3. Id., v. *Præcantrix*. Voir dans Pline, *H. N.*, XXIX, 7, la colère de Caton contre les médecins grecs. — 4. Non., v. *Lusus*.

dant agréable[1]. » Montaigne disait, presque dans les mêmes termes, seize siècles plus tard : « Au lieu de convier les enfants aux lettres, on ne leur présente que horreur et cruauté. Otez-moi la violence et la force. Il n'est rien, à mon advis, qui abastardisse et estourdisse si fort une nature bien née[2]. » C'est un honneur pour Varron de s'être rencontré sur quelques points avec un si grand esprit.

## II

Le *De philosophia*. — A quelle école de philosophie appartenait Varron. — Pourquoi les Romains ont surtout suivi les leçons des philosophes académiciens, et de quelle façon ils les suivaient. — Analyse du *De philosophia*. — Classification des différentes sectes philosophiques touchant le souverain bien. — Principes élevés de la philosophie de Varron.

Après nous être occupés des *Ménippées* et des *Logistorici*, ces ébauches de philosophie, comme les appelait Cicéron[3], il convient de dire un mot des autres ouvrages philosophiques de Varron.

Cicéron, tout en félicitant son ami de ces essais de sa jeunesse, ne trouvait pas qu'il eût assez fait pour la philosophie, dans laquelle, dit-il, il excellait. Il lui demande pourquoi il a négligé de rien écrire sur cette science, lui qui a tant écrit sur tout le reste; et Varron répond que, lorsqu'il

1. Id., v. *Protelare*; — 2. Mont., *Essais*, I, 25. Le mot *estourdisse* surtout, rappelle tout à fait la *pertubatio animi* dont parle Varron.
3. *Philosophiam inchoasti*.... Acad., I, 2.

voit un de ses amis disposé à l'étudier, il le renvoie à la Grèce, où il pourra la puiser à sa source, « ce qui vaut mieux que de l'aller chercher dans des ruisseaux détournés. » Cependant il ne renonçait pas, disait-il, à écrire quelque jour des ouvrages philosophiques, et il ajoutait qu'il ne le ferait pas sans aller demander les conseils de Cicéron, qui, depuis l'*Hortensius*, semblait être devenu le patron officiel de la philosophie à Rome.

Il a dû tenir sa promesse, car on trouve parmi les ouvrages de Varron deux traités philosophiques : le *De forma philosophiæ*, en trois livres, cité par saint Jérôme et par Charisius, dont nous n'avons conservé que le titre, et le *De philosophia*, que nous connaissons davantage, grâce à l'analyse que saint Augustin en a faite [1].

Nous y voyons d'abord que c'était un traité en un seul livre, c'est-à-dire quelque ouvrage élémentaire, et que Varron y suivait les opinions de l'ancienne Académie. Nous n'en devons pas être surpris, puisqu'il était disciple d'Antiochus d'Ascalon. Cicéron, qui nous l'apprend, ajoute que Varron était resté fidèle aux doctrines d'Antiochus, tandis que lui-même s'était plus attaché à celles d'Arcésilas et de l'Académie nouvelle. Dans ses lettres, il confirme à plusieurs reprises ce respect que Varron avait conservé pour les opinions de son maître. Aussi le chargeait-il de les défendre dans les *Académiques*, et s'applaudissait-il de ce choix comme du meilleur qu'il pût faire [2].

1. *De civ. D.*, XIX, 1, 2, 3. M. Ritschl confond ces deux ouvrages; pourtant l'un est en trois livres, et saint Augustin dit, en parlant de l'autre : *in libro de philosophia*, ce qui semble prouver qu'il n'en avait qu'un.

2. Il est vrai que Cicéron emploie quelquefois une forme moins affirmative : *Partes antiochinas, quas a te probari intellexisse mihi vide-*

Un témoignage si formel n'a cependant pas convaincu tout le monde. Ottfried Muller, entre autres, prétend que Cicéron s'est trompé [1]; il veut mieux connaître Varron que son condisciple et son ami, et affirme résolûment qu'il était stoïcien. Il est bien vrai que, dans le *De lingua latina* et dans les *Antiquités*, Varron expose surtout des doctrines stoïciennes et qu'il paraît avoir étudié à fond, et souvent partagé les principes de cette grande école. Mais il n'y a rien là qui contredise formellement l'opinion de Cicéron et de saint Augustin. On sait qu'Antiochus était un éclectique qui se plaisait à réunir et à concilier les diverses sectes. Au lieu d'insister, comme les autres académiciens, sur les questions qui les séparent, et de se servir de leurs contradictions pour les confondre l'une par l'autre, il aimait mieux montrer les points sur lesquels elles s'accordent, pour essayer de les réconcilier ensemble. On remarquait même chez lui une sympathie ouverte pour les doctrines de Zénon, et Cicéron prétend qu'il était plus qu'à moitié stoïcien. Voilà comment Brutus et Varron, qui avaient étudié à son école, ont pu, l'un vivre tout à fait, l'autre penser souvent comme Cléanthe et Zénon. Il ne faut pas oublier non plus de quelle manière et dans quel esprit les Romains lettrés étudiaient la philosophie grecque. Ils venaient écouter les plus habiles maîtres, connaître les sectes les plus célèbres; mais ils les étudiaient plutôt en curieux qu'ils ne s'y attachaient en

*bar* (*Ad fam.*, IX. 8); mais ce n'est qu'une atténuation de politesse, à laquelle on a accordé trop d'importance. Varron, qui savait par Atticus le dessein de Cicéron, aurait certainement réclamé, si on lui avait fait défendre une opinion qui n'était pas la sienne.

1 Préf. de son édit. du *De ling. lat.*

adeptes. On ne les voit guère approfondir un système et s'y tenir, adopter un ensemble de croyances et y conformer leur conduite. Caton est presque le seul qui, disciple fidèle des stoïciens, réglât sur leur doctrine ses principes et ses actions. Aussi tout le monde en était-il surpris, et Cicéron comme les autres : « M. Caton, dit-il, a étudié cette secte, non pas pour discuter, comme la plupart, mais pour en faire la règle de sa vie [1]. » Singulier aveu ! On étudiait donc le plus souvent la philosophie pour discuter. C'était seulement une matière à des conversations savantes, un exercice et un aliment pour les esprits curieux. Voilà pourquoi la secte académique était alors mieux accueillie que les autres. Aucune ne s'accommodait mieux à ce goût des Romains et ne leur donnait plus complétement ce qu'ils venaient chercher. En rapprochant les diverses sectes pour les railler ou les accorder, elle les étudiait toutes, et satisfaisait beaucoup plus les esprits curieux que celles qui, fortement dogmatiques, s'enfermaient dans l'exposition d'un seul système. De plus, comme elle n'avait pas en général de dogmes précis, qu'elle enseignait, au contraire, qu'il n'y a rien de certain et qu'il faut se contenter du vraisemblable, elle ne forçait pas les croyances et n'engageait personne plus avant qu'il ne voulait aller. Ainsi, à proprement parler, les Romains, en connaissant une doctrine, les savaient toutes, sans être contraints de s'attacher fortement à aucune. Quelle philosophie pouvait mieux leur convenir ! C'est elle aussi que Varron a suivie dans ses *Ménippées;* nous avons vu qu'il

1. *Pro Mur.*, 30. *Neque disputandi causa, ut magna pars, sed ita vivendi.*

y raille en passant tous les systèmes, et que les stoïciens eux-mêmes n'y sont pas épargnés. Mais il ne tenait pas tellement à son école qu'il n'en sortît quelquefois; il ne lui coûtait guère de suivre d'autres maîtres, selon le sujet qu'il traitait, quand il lui semblait qu'on l'avait mieux entendu ailleurs. Les autres philosophes romains n'agissaient pas autrement. Nigidius Figulus, disciple zélé de Pythagore, avait, comme Varron, reproduit les théories stoïciennes dans ses études grammaticales; et Cicéron lui-même, quoiqu'il tienne à passer pour un académicien fidèle, se souvint plusieurs fois qu'il avait aussi étudié à d'autres écoles. Il n'hésita pas, par exemple, à imiter le stoïcien Panætius dans son traité *des Devoirs*. « Pour aujourd'hui, disait-il naïvement, et dans cette question, nous suivrons les sages du Portique [1]. » Varron faisait comme lui et changeait de maîtres et d'école en changeant de sujets. Il devenait stoïcien dans la grammaire et la théologie, pythagoricien dans ses livres astronomiques, platonicien quand il parle de l'âme, quelquefois même evhémériste et épicurien. Ce n'est que dans ses ouvrages vraiment philosophiques qu'il reste académicien et disciple d'Antiochus. Mais cette facilité même à changer de système et à choisir indistinctement partout ce qu'il trouvait de meilleur, n'était-ce pas encore une habitude et un souvenir de cette école éclectique et indifférente où le maître, n'affirmant énergiquement aucune doctrine, laissait plus de liberté aux disciples pour choisir celles qui leur plaisaient?

Je reviens au traité de philosophie analysé par saint

1. *De offic.*, I, 2.

Augustin. Comme il arrive presque toujours chez les Romains, la philosophie n'est ici envisagée que dans ses rapports avec la morale. On y traite la question du souverain bien, qui semblait alors la plus importante de toutes. « Une fois qu'elle est éclaircie, dit Cicéron, il n'y a plus rien qui ne s'éclaire.... Quand une étude approfondie nous a appris la nature réelle des biens et des maux, on peut s'assurer qu'on a trouvé le vrai chemin de la vie et la règle de tous les devoirs [1]. » Avant de donner son opinion sur cette question, qui ne lui semblait pas moins importante qu'à Cicéron, Varron commence par chercher, non-seulement combien de solutions elle a reçues, mais combien elle en peut recevoir. Son érudition curieuse aimait ces sortes de recherches, et nous savons d'ailleurs qu'il ne faisait guère ici que traduire un calcul de Carnéade, approuvé et reproduit par Antiochus. Cicéron n'a pas manqué de reprendre le même travail dans son *De finibus* [2], mais il l'a fait plus librement et avec un esprit plus philosophique, laissant de côté les classifications inutiles, et ce plaisir assez vain de créer des sectes imaginaires et de les multiplier outre mesure, pour les réduire ensuite à leur nombre véritable et essentiel. Tout d'abord il en reconnaît six importantes dont il discute les principes. Mais Varron, qui se plaît à ces jeux d'esprit inventés par les Grecs, se garde bien d'omettre une seule de ces chimériques combinaisons [3]. On peut lire, dans saint

1. *De fin.*, V, 6. — 2. Id. : *Carneadea nobis adhibenda divisio est qua noster Antiochus libenter uti solet.*

3. On retrouve cette manie de classifier dans ce passage de Varron cité par Servius (*in Æn.*, VI, 733), et qui devait faire partie de quelque ouvrage philosophique : *Varro et omnes philosophi dicunt quatuor esse passiones, duas a bonis opinatis et duas a malis opinatis rebus*, etc.

Augustin, le long calcul au moyen duquel il prouve qu'il peut y avoir deux cent quatre-vingt-huit opinions différentes sur le souverain bien. De là, il faut venir à en choisir une, et, pour y arriver, Varron démolit pièce à pièce le laborieux édifice qu'il vient d'élever. Il n'a pas de peine à montrer que les différences entre ces sectes si nombreuses ne sont pas aussi réelles qu'il le semblait, qu'elles sont plus à la surface qu'au fond, et qu'elles ne changent pas la nature du souverain bien. Il redescend donc tous les degrés de l'échelle qu'il vient de gravir; les deux cent quatre-vingt-huit sectes sont successivement réduites à douze, puis à six, comme chez Cicéron, puis à trois, entre lesquelles Varron va choisir. C'était là le véritable intérêt de son livre, bien plus que cette interminable énumération, curieuse peut-être, mais fort inutile. Autant qu'on en peut juger par les extraits de saint Augustin, si sa philosophie n'était pas très-profonde, elle était au moins sage et sensée, également éloignée de tous les systèmes exclusifs et portant l'empreinte de ce sens pratique de la race romaine. « Et d'abord, comme le souverain bien que se propose la philosophie n'est pas le bien de l'arbre, ni de la brute, ni de Dieu, mais celui de l'homme, il croit devoir se poser cette question : Qu'est-ce que l'homme? Il voit dans l'homme deux substances, l'âme et le corps; de ces deux substances, il ne doute pas que l'âme ne soit la meilleure et la plus excellente. Mais il se demande si l'âme seule est l'homme, et si le corps n'est pour elle que ce qu'est le cheval au cavalier; car le cavalier, ce n'est pas l'homme et le cheval, mais seulement l'homme, appelé toutefois cavalier à cause de son rapport au cheval; ou bien si le corps seul est l'homme, n'ayant

avec l'âme d'autre rapport que celui de la coupe au breuvage qu'elle contient; car ce n'est pas le vase et le breuvage qu'on appelle coupe, mais seulement le vase, à condition cependant qu'il soit accommodé au breuvage qu'il doit contenir; ou bien encore l'homme n'est-il ni l'âme ni le corps seul, mais l'un et l'autre, en sorte que l'âme et le corps ne soient séparément qu'une partie, et que leur union compose l'homme même : ainsi, quand nous donnons à deux chevaux joints ensemble le nom d'attelage, ce n'est en particulier ni le cheval de droite ni celui de gauche que nous désignons, mais tous les deux ensemble. De ces trois hypothèses Varron adopte la troisième; il pense que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps, et conclut que le souverain bien de l'homme se compose du bien de l'une et de l'autre substance. » Cette solution, on le voit, est tout à fait conforme aux doctrines de l'Académie, et aussi éloignée que possible des principes stoïciens [1]. C'est en cet endroit que Varron discute la question de savoir s'il faut préférer la vie de loisir à la vie publique, et qu'il conclut en choisissant celle où les loisirs se mêlent aux affaires, conciliant ainsi son goût pour l'étude avec les devoirs que la république lui imposait. On voit enfin qu'il plaçait le bonheur de l'homme dans la vie sociale, et qu'il ne séparait pas son bien particulier de celui des autres, qu'il doit, disait-il, chercher comme le sien propre. « Il faut vouloir pour les autres ce que l'on veut pour soi-même, soit qu'il s'agisse d'amis intérieurs, comme une femme et des enfants, soit que l'affection s'étende du foyer domestique à la cité et

1. Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, p. 45.

aux concitoyens; soit qu'elle franchisse cette enceinte pour embrasser l'univers et les nations, auxquels elle s'unit par le lien de la société humaine; soit, enfin, qu'elle s'élève jusqu'à ces dieux que les philosophes donnent pour amis au sage. » Ce sont là des idées nobles, élevées, presque chrétiennes. Faut-il croire, avec un critique contemporain, que saint Augustin leur a donné ce caractère en les exposant? Je ne le puis penser, quand je vois qu'il a précisément l'intention de les opposer aux sentiments du christianisme sur le même sujet. Est-il probable que, voulant démontrer que sa croyance est supérieure aux principes de Varron, il ait commencé par les embellir et les faire ressembler à sa croyance même?

## III

Des *Sentences*. — Leur caractère. — Que, sauf quelques exceptions, on n'y trouve ni le style ni l'esprit de Varron. — Conjectures sur la manière dont ce recueil a été formé.

Pour en finir avec la philosophie de Varron, il ne me reste qu'à parler de ses *Sentences*. Mais, d'abord, les *Sentences* sont-elles vraiment un de ses ouvrages? C'est une question sur laquelle on est loin de s'accorder. Tandis que Schneider et M. Œhler ne paraissent pas douter qu'il n'en soit l'auteur, au moins pour le fond des idées, Orelli, en les recueillant, affirme qu'on les lui attribue à tort, et M. Ritschl dédaigne de s'en occuper. Il est certain que si elles lui appartiennent, elles ne sont venues jusqu'à nous

que par un chemin fort détourné, et qu'elles ont dû singulièrement s'altérer en route. Néanmoins, comme elles portent le nom de Varron, il convient de ne point les passer tout à fait sous silence.

C'est un recueil de deux cent cinquante pensées, généralement assez courtes, rangées sans beaucoup d'ordre, quoiqu'on y surprenne de temps en temps l'intention de les réunir d'après leur sujet, et qui contiennent des conseils sur la conduite de la vie et l'étude de la science. Elles n'ont été publiées que successivement et par morceaux. Barth, le premier, en fit connaître quelques-unes qu'il avait rencontrées par hasard. Schneider y joignit celles qui se trouvent dans les ouvrages de Vincent de Beauvais. Longtemps après, M. Devit en doubla le nombre d'après un manuscrit de la bibliothèque de Padoue, qui contenait aussi des sentences de Sénèque et de Cicéron. Enfin, M. Chappuis, en consultant plusieurs ouvrages du moyen âge, en a publié un texte plus correct, qu'il a enrichi d'un savant commentaire [1].

Ce qui frappe tout d'abord en les lisant, c'est la manière dont elles sont rédigées. Ce n'est pas là le style de Varron et du grand siècle des lettres romaines. On y trouve presque partout des locutions barbares, des alliances de mots ou des tours de phrase inusités, et surtout l'emploi fréquent de ces substantifs abstraits que les discussions théologiques mirent en crédit. En un mot, les *Sentences* portent à chaque ligne l'empreinte du moyen âge, et, quoique Varron ait un mauvais renom d'écrivain, il n'est venu

1. *Sentences de M. Terentius Varron*, par Ch. Chappuis (Paris, Durand, 1856).

dans l'esprit de personne de l'accuser de les avoir écrites.

Quant au fond même des pensées, le jugement est moins facile. On en remarque quelques-unes d'un tour délicat et piquant, et qui ne seraient pas indignes de l'auteur des *Ménippées;* celles-ci, par exemple : « Les larmes de l'homme qui hérite ressemblent à celles de la jeune fille qui se marie; elles cachent un sourire[1]. » — « Les amis du riche sont comme la paille qui entoure le grain[2]. » — « On ne vit pas pour vivre, mais pour accomplir quelque noble dessein; de même qu'on ne voyage pas pour marcher, mais pour arriver[3]. » D'autres, peu nombreuses, portent la trace de ses opinions personnelles : « Il faut parler comme la foule, penser comme le petit nombre[4].... Le sage se garde bien de dire tout ce qu'il sait[5]. » Voilà bien sa réserve prudente et politique, dont il fera un précepte formel en tête de ses *Antiquités divines.* Sénèque nous a appris qu'il ne redoutait pas les ennuis de l'exil, et s'en consolait par avance en disant que la nature est partout la même. On retrouve ici à peu près le même sentiment : « Partout où va l'homme, il emporte sa patrie avec lui[6]. » Enfin, il appartenait à ce travailleur infatigable, qui sut faire du temps un si bon usage, de dire : « Il n'y a pas de perte plus regrettable que celle du temps[7]. » Mais toutes les pensées sont bien loin d'avoir le même caractère; elles sont d'ordinaire aussi vulgaires pour le fond qu'étranges dans la forme. C'est une morale honnête, mais commune.

1. Sent. 11; je cite d'après l'édition de M. Chappuis.
2. Id., 20. — 3. Id., 115 — 4. Id., 10, 8. — 5. Id., 101. — 6. Id., 36.
7. Sent. 113.

Ces idées pouvaient convenir peut-être dans la suite d'un ouvrage et mêlées au reste, mais elles ne méritaient guère d'en être détachées. En les isolant ainsi, on les a mises en relief plus qu'il ne leur convenait, et l'on a fait ressortir ce qu'elles avaient de trivial. Il s'en trouve un bon nombre qui sont, en vérité, bien naïves pour un si habile personnage. Valait-il bien la peine de dire qu'on ne peut pas convaincre de mensonge celui qui raconte des faits que personne n'a vus[1]; — qu'il n'est pas besoin d'enseigner ce que tout le monde comprend[2]; — qu'on admire d'ordinaire bien plus ses propres ouvrages que ceux des autres[3]; — qu'on n'arrive pas à la perfection du premier coup[4]; — et qu'enfin, si l'on ne cherche pas, on a de grandes chances de ne rien connaître à fond[5]? Mais, ce qui est plus grave, c'est qu'en regardant de près, on aperçoit un bon nombre de pensées qui conviennent fort mal à Varron, et qui semblent démentir son caractère et sa vie. Est-ce bien lui, par exemple, qui a attaqué avec tant d'acharnement ceux qui n'ont rien trouvé par eux-mêmes et qui se contentent de reproduire les découvertes des autres? Cette colère est ordinaire chez Sénèque, qui se plaît à railler les érudits et les compilateurs; mais la conçoit-on chez Varron, qui passa sa vie à compiler? Et remarquons que ce n'est pas une courte boutade d'un homme qui se méconnaît un moment, c'est un système et une habitude : l'auteur des *Sentences* y revient jusqu'à neuf fois; il n'est pas de sujet qui l'ait plus occupé. « Tirer vanité de ce qu'on tient d'autrui, c'est ressembler

1. Sent. Id., 69. — 2. Id., 75. — 3. Id., 109.
4. Id., 138. — 5. Id., 147.

à celui qui serait fier de rapporter la chasse des autres[1]. » Voilà Varron qui se condamne lui-même à la modestie, car il tient tout des Grecs. « Je n'appelle pas philosophe quiconque n'a rien inventé[2].... Il faut choisir pour maître celui qui est plus riche de son fonds que du fonds d'autrui[3]. » Est-ce là le disciple fidèle d'Antiochus, qui s'est contenté de traduire ses maîtres, et comprend-on qu'il parle de lui de cette façon, et tire si peu de vanité de ses ouvrages? Enfin celui qui, dans son désir insatiable d'apprendre, toucha à toutes les connaissances de l'esprit humain, pouvait-il dire que l'on ne connaît rien quand on veut tout également connaître[4]?

Voilà donc un grand nombre de *Sentences* dans lesquelles nous ne pouvons reconnaître Varron. Faut-il dire, comme Orelli, qu'on a tort de les lui attribuer toutes, et doit-on supposer que quelque moraliste du moyen âge a mis ses propres pensées sous la protection de ce grand nom pour leur donner plus de crédit? Il est bien difficile de le croire quand on sait qu'à côté des sentences de Varron, sur les mêmes manuscrits, il y a d'autres pensées rangées sous le nom de Cicéron et de Sénèque, et qui sont réellement extraites de leurs ouvrages véritables ou de ceux qu'on leur attribuait. Il n'est guère probable qu'on ait agi pour Varron autrement que pour eux, et qu'on ait pris la peine de fabriquer les unes, tandis qu'on se contentait de reproduire ou de copier les autres. Mais alors comment se fait-il que l'on retrouve si peu Varron dans ces pensées, qui pourtant doivent venir de ses ouvrages? C'est, je crois, qu'au lieu de les prendre

1. Sent. 148. — 2. Id., 127. — 3. Id., 53. — 4. Id., 84.

dans ses ouvrages véritables, depuis longtemps oubliés et qui ne se comprenaient plus, on les aura tirées de quelques ouvrages supposés, comme c'était la mode d'en composer alors[1]. Je vois en effet qu'il y est partout question d'un certain livre de morale cité de diverses manières (*Moralia*, *Liber moralis*), et qui semble avoir joui alors d'une grande popularité. C'est un livre fort savant, répète-t-on, qui contient des choses très-utiles; et on le met sans façon à côté du *De lingua latina*[2]. Or le titre de ce livre ne se retrouve pas parmi ceux des ouvrages de Varron, car on ne peut supposer qu'il faut le confondre avec le *logistoricus* intitulé *De moribus*, comme quelques-uns l'ont pensé : on n'aurait pas donné tant d'importance à un simple dialogue en un seul livre, et on ne l'aurait pas mis sur la même ligne qu'un des ouvrages les plus longs et les plus célèbres de Varron. D'ailleurs il nous reste une autre indication à propos de ce *Liber moralis*; nous savons qu'il était adressé à un certain Pacianus ou Paxianus, parfaitement inconnu, qu'on appelle *Atheniensis auditor;* cela veut dire sans doute qu'il étudiait dans les écoles d'Athènes. Mais est-ce bien ainsi qu'on eût parlé du temps de Cicéron, et cette singulière expression, placée en tête du livre, n'en indique-t-elle pas la date? On en peut, je crois, conclure que ce *Liber moralis* était un ouvrage supposé qu'on avait fabriqué au moyen âge. Peut-être l'avait-on tiré des *Logistorici*, en réunissant tous les préceptes de morale qu'ils contenaient, et en négli-

1. On lit, à la suite de quelques pensées, ces mots: *ex libris Antiquitatum* ou *ex Antiquitatibus*. Celles-là venaient peut-être plus directement des livres de Varron.

2. Voir la *Chronique de Nuremberg*, citée par M. Chappuis, p. 18.

geant la forme dramatique et le dialogue qui leur servaient de cadre. On comprend qu'on eût laissé à ce recueil le nom de Varron, parce qu'il était composé avec ses pensées et avec ses livres; mais que d'altérations déjà n'avait-il pas dû subir? On avait assurément modifié le style, qui, nous le savons, n'était plus saisi que des savants : déjà saint Augustin est forcé de le traduire en son langage pour le faire comprendre à ses contemporains[1]. Quant aux idées, il fallait bien les changer aussi pour les accorder avec les principes de la religion nouvelle. Plus tard, ce fut bien pis encore. A mesure qu'on avançait dans le moyen âge, on lisait de moins en moins. Le *Liber moralis*, qui ne contenait qu'un résumé des ouvrages de Varron, était cependant trop long pour la paresse et l'ignorance des hommes de ce temps. Il fallut le résumer lui-même, et on en tira la substance, sous le nom de *Proverbia* et de *Sententiæ*. C'est ce que semblent dire divers annalistes du moyen âge cités par M. Chappuis, et surtout Arnold de Hollande, auquel on s'accorde à reconnaître plus de science qu'aux autres. « Il a écrit, dit-il en parlant de Varron, un livre de morale adressé à un écolier d'Athènes; je vais en extraire quelques sentences[2]. » On voit maintenant quel degré d'autorité méritent les *Sentences* de Varron. Il est impossible que sa pensée ne se soit pas dénaturée dans ces remaniements successifs, et on ne doit pas être étonné de trouver que les *Sentences* soient plus d'une fois en désaccord avec les opinions de celui dont elles portent le nom, et démenties par son ca-

1. *De civ. D.*, XIX, 1. *Hoc de Varronis libro.... sententias ejus meis verbis explicans.*

2. *Sent.*, édit. Chappuis, p. 56.

ractère. Ce n'est plus Varron lui-même, mais comme un souvenir et un écho de ses leçons, qui s'est affaibli en s'éloignant, si bien qu'il est impossible de lui faire sa part dans cette œuvre confuse, et de distinguer ce qui lui revient de ce que lui ont attribué sans raison ceux qui abrégeaient ou remaniaient ses ouvrages.

---

# CHAPITRE V.

VARRON GRAMMAIRIEN. — LE DE LINGUA LATINA. — DIVERS OUVRAGES DE GRAMMAIRE, DE RHÉTORIQUE ET DE CRITIQUE.

## I

Les premiers grammairiens romains. — Caractère particulier de Varron comme grammairien, et raisons pour lesquelles on le mit au-dessus des autres.

La grammaire arriva aux Romains de la Grèce, comme tout le reste de leur littérature, et elle leur vint en même temps. Les premiers poëtes furent aussi les premiers grammairiens. Leur œuvre était double : ils faisaient des vers et les expliquaient; ils commentaient leurs propres ouvrages et créaient tout ensemble de grands poëmes et un public capable de les comprendre. Peu de temps après la mort d'Ennius, un grammairien célèbre de l'école de Pergame, contemporain et rival d'Aristarque, le stoïcien Cratès, envoyé en ambassade par Attale auprès du sénat et retenu par une maladie, profita de son séjour pour faire des leçons publiques et enseigner aux Romains les principes de son école. C'était sans doute la première fois

que la grammaire leur apparaissait comme une science complète, ayant ses règles et ses lois, ne se contentant pas de s'attacher aux ouvrages d'un poëte pour en expliquer le sens, mais s'élevant plus haut, et jusqu'à chercher les premiers principes du langage. Il ne paraît pas que les leçons de Cratès aient eu d'abord un plein succès et que les Romains aient parfaitement saisi la science nouvelle par son côté abstrait et philosophique. Au moins négligèrent-ils, dans les premières années, cette partie de la grammaire. Ils se contentèrent d'appliquer les règles qu'ils venaient d'apprendre à leur langue encore si rude et à leur littérature naissante; les uns, comme Attius, s'occupaient à corriger les mots et à réformer les déclinaisons; les autres, comme Lampadion et Vargunteius, reprenaient les anciens ouvrages et y faisaient des divisions qui en rendaient l'usage plus commode. Ce n'est qu'au temps de Sylla qu'on se remit à étudier la grammaire telle que Cratès l'avait enseignée, et que parurent Ælius Stilon, le plus ancien grammairien latin, au dire de Suétone [1], son gendre Servius Clodius et Varron son élève.

Varron, comme grammairien, effaça bientôt tous ceux qui l'avaient précédé, et, malgré l'éclat de ses successeurs, Ateius, Verrius Flaccus, etc., il ne fut effacé par personne. D'où lui vint cette réputation et qu'avait-il fait de plus que les autres? Comme ils sont perdus, nous sommes contraints de nous en tenir au témoignage que se rend Varron lui-même. Il se vante, dans le *De lingua latina*, d'avoir étudié les systèmes des philosophes : « Je

1. Suet. *Vita grammat.*, 3.

n'ai pas veillé seulement à la lampe d'Aristophane, mais aussi à celle de Cléanthe[1]. » Il a donc été plus loin que ceux qui empruntaient, pour toute science, aux grammairiens d'Alexandrie quelques observations sur le sens des mots et l'arrangement des phrases; il a prétendu pénétrer jusqu'aux premières règles de la philosophie du langage. Le second avantage qu'il se donne sur les autres est encore plus important. Comme on s'était surtout occupé jusque-là de commenter les vieux poëtes, on se contentait de faire connaître les expressions et les tours qu'ils avaient tirés du grec et introduits dans la langue latine. Varron veut ici encore aller plus loin et jusqu'à la racine des mots latins. « Il ne m'a pas paru convenable, dit-il, d'expliquer les mots qu'Ennius avait créés, et de négliger ceux qui doivent leur naissance au roi Latinus; d'autant que les premiers me plaisent plus qu'ils ne me servent, et que les autres me servent plus qu'ils ne me plaisent. Lesquels, après tout, sont le plus véritablement latins, de ceux que Romulus nous a laissés comme un héritage, ou de ceux qu'a forgés le poëte Livius[2]? » Ce n'était pas, sans doute, une entreprise tout à fait nouvelle. Nous savons, par Varron lui-même, qu'Ælius, son maître, avait commenté les chants des Saliens; mais il ajoute qu'il y avait mal réussi; et Aulu-Gelle, confirmant ce témoignage, nous apprend que les savants faisaient en général peu de cas des travaux d'Ælius[3]. Varron apportait à cette étude une érudition plus étendue et plus sûre, et, si d'autres lui avaient montré la voie, il sut si bien les

1. *De ling. lat.* (édit. Ott. Müller), V, 9 : *Non solum ad Aristophanis lucernam sed etiam ad Cleanthis lucubravi.*

2. Id., *loc. cit.* — 3. Id., VII, 3. A. Gell., XVI, 8.

dépasser qu'on ne se souvint plus que de lui. Ainsi, ce qui plaça Varron au-dessus des grammairiens de son temps, ce fut, dans les théories grammaticales, d'avoir mieux connu les systèmes philosophiques, dans l'application de ces théories, d'être remonté plus haut qu'on ne le faisait d'ordinaire, jusqu'aux mots primitifs de la langue latine.

« La grammaire, dit Quintilien, se divise en deux parties, la science de bien parler et l'explication des poëtes[1]. » Varron s'est occupé de toutes les deux et a laissé sur chacune d'elle de nombreux écrits. Pour établir quelque ordre dans l'étude que j'en vais faire, je me servirai de la division de Quintilien : je séparerai dans Varron le maître qui établit les lois du langage et l'érudit qui commente les œuvres des grands poëtes, ou, comme nous disons aujourd'hui, le grammairien et le critique.

## II

Ouvrages de grammaire de Varron. — Fragments de ces ouvrages. — Analyse du *De lingua latina*. — Jugement sur l'ordre et la composition de ce traité.

Varron avait écrit un grand nombre de traités spéciaux sur la grammaire. Nous n'avons de quelques-uns que leurs titres. Tels sont le *De grammatica*, en un livre, le *De similitudine verborum*, qui était sans doute quelque

1. *Inst. orat.*, I, 4.

traité sur les synonymes, et le *De utilitate sermonis*, qui peut-être se rattachait plus à la philosophie qu'à la grammaire. Le titre du *De antiquitate litterarum* indique assez le sujet de l'ouvrage; et nous voyons, en effet, dans le seul fragment qui nous en reste, que Varron, remontant jusqu'aux Chaldéens, étudiait la forme et le nom de leurs lettres, et concluait que les Grecs les avaient prises chez eux[1]. Ce traité, consacré à l'origine des lettres en général, devait être une sorte d'introduction à un ouvrage plus important, le *De origine linguæ latinæ*, dans lequel Varron cherchait comment s'était formée la langue de son pays. Longtemps on a regardé le *De origine* comme le premier livre du *De lingua latina*. Mais cette erreur, déjà réfutée par M. Ritschl, tombe tout à fait devant l'attestation de saint Jérôme qui, dans son catalogue, cite le *De origine* comme un ouvrage à part et qui contenait trois livres. Nous voyons, par Priscien et Apulée, que Varron y traitait de l'orthographe. Il se demandait s'il faut écrire *anguilla* et *angulus*, ou *agguilla* et *aggulus*, comme le voulait Attius, à l'imitation des Grecs[2]. Il discutait l'opinion de ceux qui écrivaient *hedus* avec un *æ* pour le distinguer du verbe *edo*, et de ceux qui le faisaient précéder d'une aspiration, parce que ce mot venait des Sabins qui le prononçaient *Fedus*[3]. A ce propos, il faisait remarquer que les Sabins remplacent très-souvent l'*h* par l'*f*, et qu'ils disent *Fircus* pour *Hircus* et *vefere* pour *vehere*. C'est le même sujet qu'il traitait dans des livres adressés à Attius, et qu'on ne peut guère aujourd'hui distinguer du *De ori-*

1. Ritschl, *quæst. Varron. sub fin.* — 2. Prisc., 556. — 3. Apul., *De dipht.*, ed osann., 125.

*gine linguæ latinæ.* Il y cherchait la raison du nombre des lettres, de l'ordre dans lequel elles sont placées et du nom qu'elles portent. Enfin Lydus nous dit que, dans le prologue d'un ouvrage adressé à Pompée, Varron reconnaissait que le latin était sorti de l'éolien, ce qui pourrait faire croire que ce livre était encore quelque écrit sur la langue latine[1].

On reconnaît à la multiplicité de ces titres, et à l'abondance des fragments où ces questions sont abordées, qu'elles avaient souvent occupé Varron. C'est donc de ces divers ouvrages qu'était tiré tout ce que les grammairiens anciens nous rapportent, d'après lui, sur les lettres et leur emploi. Ils nous apprennent que Varron ne voulait pas qu'on rangeât parmi les lettres ni K, ni Q, ni H[2]; qu'il conseillait d'écrire *Mercurius* et *commercium*, plutôt que *Mircurius* et *commircium*, comme le voulaient les anciens[3]; de ne mettre qu'une R à *narrare*, comme à *gnarus* et *ignorare*[4]; d'écrire *trabs*, plutôt que *traps*, à cause du génitif *trabis*[5]. Sur *maxumus* et *lacrumæ*, Varron citait l'opinion de César qui les remplacait par *maximus* et *lacrimæ*, et disait que, dans la langue, comme ailleurs, le

1. Lydus, *De magist.*, p. 125. On peut soupçonner que ce n'étaient pas là des livres distincts, mais plutôt le même ouvrage, désigné tantôt par le titre qu'il portait, tantôt par le personnage auquel il était adressé. Néanmoins je les laisse séparés, parce qu'il me paraît très-difficile de savoir comment il les faut réunir. M. Ritschl avait dit d'abord que le *De origine linguæ latinæ* était la même chose que les livres à Attius. Plus tard il s'est ravisé et a prétendu qu'il fallait voir dans le *De origine* les livres dont parle Lydus et qui étaient adressés à Pompée, et que les livres à Attius et le *De antiquitate litterarum* doivent se confondre. Cette opinion paraît beaucoup plus vraisemblable; mais ce n'est encore qu'une hypothèse.

2. Priscien, 544. — 3. Velius Longus, *De orthogr.*, 2230.

4. Cass., *De orth.*, 2286. — 5. Id. 2291.

dictateur avait été victorieux[1]. Il insistait beaucoup sur la question de l'aspiration, fort discutée alors parmi ceux qui se piquaient d'urbanité; car, disait Nigidius, si l'on aspire mal à propos, le langage devient tout à fait rustique[2]. Faut-il aspirer *arena?* Oui, disait Varron, si on le faisait venir d'*hærere;* non, s'il vient d'*ariditas*[3]. En général, il était ennemi des aspirations inutiles. « Il ne faut pas aspirer *pulcrum*, disait-il ; ce serait placer une aspiration entre deux consonnes, ce qui déplaisait aux anciens. *Graccus* et *ortus* (jardin) ne doivent pas non plus recevoir d'aspiration ; car *ortus* est tiré d'*oriri*, et le nom de *Graccus* vient, ou bien du verbe *gerere*, parce que sa mère le porta douze mois dans son sein, ou du mot *gracilitas*, à cause de sa maigreur[4]. Quand la lettre R commence un mot, il est inutile de la faire suivre du signe de l'aspiration, car le lecteur aspirera sans avoir besoin d'être averti ; tout le monde sait qu'il faut prononcer *Retor* et *Rodus* comme si l'on avait écrit *Rhetor* et *Rhodus*[5]. » Le temps n'a pas toujours donné raison à Varron, mais il défendait les principes anciens contre la manie des jeunes gens qui voulaient imiter les Grecs et mettre l'aspiration à la mode. C'est le même travers que raillait, vers le même temps, le poëte Catulle, quand il lançait contre Arrius sa charmante épigramme :

Chommoda dicebat, si quando commoda vellet
  Dicere, et hinsidias Arrius insidias.
Et tunc mirifice sperabat se esse locutum,
  Quum quantum poterat, dixerat hinsidias[6].

1. Cass., 2284. — 2. A. Gell., XIII, 6 : *Rusticus fit sermo, si adspires perperam.* — 3. Serv. *in Æn.*, I, 172. — 4. Charis, I, 17. — 5. Cassiod., *De orth.*, 2286. — 6. Épig. 78.

Le *De sermone latino ad Marcellum* était bien plus étendu que tous les ouvrages dout je viens de parler. C'était déjà, à ce qu'il semble, un traité complet de la langue latine, et qui même, dans certaines parties, sortait des limites de la grammaire. Par exemple, le cinquième livre paraît avoir touché à la rhétorique : il y était question des figures qui, comme l'interjection, rendent la phrase plus vive, et on y définissait ce que signifient les mots ἦθος et πάθος. Le septième était consacré à la métrique.

Mais de tous ces traïtés, aucun n'avait la réputation du *De lingua latina*. Les écrivains latins le citent bien plus souvent que les autres, et Cicéron, par l'impatience qu'il avait de le voir paraître, et le plaisir qu'il témoigne de savoir qu'il doit porter son nom, semble penser que sa gloire y gagnera quelque chose. C'est le plus bel éloge qu'on puisse en faire ; et, en étudiant de près le *De lingua latina*, pour essayer de connaître Varron comme grammairien, nous sommes assurés de le juger sur son ouvrage le plus important.

Le *De lingua latina* comprenait vingt-cinq livres[1], dont trois étaient adressés à Septimius, et les autres à Cicéron. Le premier était consacré, selon la coutume de Varron, à traiter le sujet en général. C'était une de ces introductions, comme en contenaient tous ses grands ouvrages, et dans lesquelles Cicéron félicite son ami d'avoir quelquefois touché à la philosophie. Du reste, ce livre est entièrement perdu, et sur les vingt-quatre autres, six

1. J'admets avec M. Ritschl que le *De lingua latina* avait vingt-cinq livres, bien qu'il ne reste aucun fragment du vingt-cinquième. C'est le chiffre donné par S. Jérôme, et il est conforme aux habitudes de symétrie qu'apportait Varron dans l'ordre et la distribution de ses ouvrages.

seulement ont été conservés, encore étrangement maltraités. Tout incomplet qu'est l'ouvrage, nous pouvons en saisir l'ordonnance, car Varron a pris soin, à la fin de son VII[e] livre, de nous en montrer le plan général. Il se divisait en trois parties ; la première, remontant à l'origine même de la langue, cherchait comment les noms avaient été donnés aux choses (*Quomodo vocabula essent imposita rebus*) ; la seconde, prenant les mots une fois formés, étudiait leurs flexions, ou, comme disait Varron, leurs déclinaisons[1], qui donnaient naissance à des familles nouvelles de mots (*quemadmodum ea in casus declinarentur*) ; la troisième montrait comment on les réunit et on les combine dans la phrase pour exprimer les idées (*quemadmodum ea conjungerentur*). Les deux premières parties occupaient chacune six livres, et se subdivisaient de la même façon : trois livres étaient employés à donner la théorie générale du sujet, trois autres à en montrer les applications ; ainsi, quand il s'occupe de l'imposition des mots, ou de l'étymologie, il expose, dans un livre, ce qu'on avait dit pour l'attaquer, dans l'autre, les raisons qu'on avait données pour la défendre, dans le troisième, son opinion personnelle et les règles générales de l'étymologie (*quæ contra eam dicerentur, volumine primo; quæ pro ea, secundo; quæ de ea, tertio*[2].) Ensuite, passant à l'application de ces règles, il fait connaître en trois livres l'étymologie des mots, celle d'abord des mots qui désignent

1. Il est entendu que ce sera là le sens du mot *déclinaison*, dans ce chapitre. Pour Varron, la déclinaison n'était pas ce que l'on entend aujourd'hui par ce mot, mais toute espèce de dérivation. Ainsi *lectio*, *lector*, *lectura*, etc., étaient des déclinaisons de *legere*.

2. *De ling. lat.*, V, 1.

le lieu, et les choses qui sont dans quelque lieu ; puis celle des mots qui désignent le temps, et les choses qui se font dans le temps ; celle enfin des expressions créées par les poëtes. Il suit la même méthode pour parler des déclinaisons et de l'analogie qui est leur principe, étudiant d'abord en trois livres ce qu'on avait dit pour elle, ce qu'on avait dit contre elle, et ce qu'on pouvait en dire de plus raisonnable; ensuite employant trois livres encore à exposer les déclinaisons des mots, dans le même ordre qu'il avait suivi pour leur étymologie. Restait la dernière partie qui traitait de la syntaxe, et douze livres pour la traiter. Faut-il croire que ces douze livres entiers étaient consacrés à cette étude, et qu'il n'y en a pas introduit d'autre? Je le penserais volontiers, soit à cause de l'importance du sujet, qui pouvait bien demander autant d'étendue pour lui seul que les deux premières parties ensemble, soit parce que l'unique fragment qui reste du vingt-quatrième livre peut se rattacher encore à la syntaxe : « on appelle *proloquium*, y est-il dit, la phrase qui contient un sens complet.[1] »

Au premier coup d'œil qu'on jette sur le plan de ce vaste

1. A. Gell., XVI, 8. — Dans les livres qui nous restent du *De lingua latina*, Varron parle de deux points qu'il doit traiter plus tard, il s'occupera, dit-il, *de formulis* et *de copia verborum*. Ces mots ont été mal interprétés, et ont amené quelques systèmes étranges sur la division de l'ouvrage de Varron, et les sujets qu'il embrassait. Voici ce qu'ils signifient au vrai. Il entend par ces *formulæ verborum* un tableau des déclinaisons des noms et des verbes, qui montre de combien de formes ils sont susceptibles. Quand il dit qu'il parlera *de copia verborum*, il veut faire entendre qu'il cherchera pour quelles raisons et dans quels cas (*cur et quando*) on a recours à ces déclinaisons et à ces flexions des mots qui enrichissent une langue. On voit que ces deux sujets rentrent parfaitement dans le plan de Varron, tel que nous l'avons exposé.

ouvrage on est frappé de le voir si sagement ordonné. La marche en paraît régulière, les divisions en sont précises. Varron a pris un grand soin de les indiquer nettement et à plusieurs reprises. C'est un besoin de son esprit de diviser et de subdiviser; quelque sujet qu'il traite, il faut qu'avant de commencer il dise la marche qu'il va suivre, qu'à la fin de chaque partie il résume ce qu'il a fait et annonce ce qu'il va faire. Cette méthode uniforme fatigue par sa monotonie, et nous trouvons souvent qu'il prend trop de peine pour diviser ce qui est simple, comme pour définir ce qui est clair. Au fond, cette affectation de régularité ne ferme pas tout accès à la confusion. Varron se répète plus d'une fois et sans motif; ce qui est plus grave, il donne aux mêmes questions des solutions différentes; il s'éloigne parfois de son sujet, et il lui arrive, au milieu d'un développement, de se détourner, sans raison, sur des points étrangers au développement même [1]. Certes, Varron était un esprit régulier; il savait concevoir un sujet dans son ensemble, et en tracer nettement les grandes divisions. Mais, quand il descend aux détails, il semble que la multitude de ses connaissances le trouble et l'embarrasse; tous les souvenirs qui se réveillent en lui, à propos du sujet qu'il traite, le gênent; il est comme sollicité par eux en tous sens, et sa marche en devient moins libre et moins droite.

A cette apparence de méthode, qui n'empêche pas le désordre des idées, à ce pédantisme des divisions, qui souvent ne fait qu'accroître la confusion et l'obscurité, que

1. Ottfried Müller a relevé ces défauts et en a cité des exemples, préface du *De ling. lat.*, p. VII et sq.

l'on joigne l'absurdité de certaines étymologies, l'importance donnée à des questions qui nous semblent inutiles, l'embarras d'un style contourné, où la phrase affecte une marche toujours irrégulière, et qui, sauf quelques passages évidemment soignés, fait plus ressembler le livre à un recueil de notes qu'à un ouvrage achevé, et l'on comprendra que, tout en faisant un grand usage du *De lingua latina* pour les documents précieux qu'il renferme, on l'ait d'ordinaire fort rudement traité. On ne peut nier qu'il ne soit pénible de le lire d'un bout à l'autre, et que la gloire de Varron n'ait plus souffert que gagné à ce hasard malencontreux qui a conservé ces six livres mutilés, au lieu des *Ménippées*, des *Logistorici* ou des *Antiquités divines*. Il faut pourtant ne pas s'en tenir à cette première impression, pénétrer plus au fond du livre, le regarder de plus près, et chercher si l'on peut au moins comprendre et justifier en quelque chose l'admiration des anciens.

Tout d'abord, on reconnaît que l'ouvrage se compose de deux parties distinctes : l'exposition des théories grammaticales que Varron tenait des Grecs, et l'application de ces théories à la langue latine. Je vais les étudier à part, il n'est pas difficile de les séparer, car Varron ne s'est pas donné grand peine pour les joindre et les a plutôt juxtaposées qu'unies.

## III

Partie théorique du *De lingua latina.* — Efforts de Varron pour porter dans la grammaire l'esprit philosophique. — Il essaye d'arriver jusqu'aux mots racines et d'expliquer le mécanisme des langues. — Défauts des Grecs dans leurs études grammaticales. — Varron les reproduit. — Question de l'imposition des mots. — De l'analogie et de l'anomalie.

C'est à l'école stoïcienne que Varron emprunta ses théories grammaticales. La grammaire des stoïciens avait, pour les Romains, cet avantage qu'elle était la première qu'on leur eût enseignée. On sait que Cratès, leur premier maître, était un disciple de Chrysippe. En outre, aucune n'était plus complète ni plus savante. L'importance que les stoïciens donnaient à la dialectique les avait amenés à étudier de près la valeur des mots, car toute discussion s'appuie sur la définition des termes, et à analyser avec soin la proposition qui affirme ou nie les vérités controversées. Fidèles aux habitudes philosophiques, ils ne s'étaient pas contentés de quelques remarques isolées sur la langue, mais en généralisant les observations de détail, en cherchant les principes et les lois des faits particuliers qu'ils avaient notés, ils avaient fait une science régulière qui remontait jusqu'au principe de tout langage, c'est-à-dire jusqu'au son articulé, descendait de là à la réunion des sons qui forment les mots, puis à la réunion des mots qui forment les phrases, et séduisait l'esprit par l'ensem-

ble habilement ménagé d'un vaste système[1]. L'influence des stoïciens fut grande, même sur leurs ennemis. Les grammairiens d'Alexandrie, qui les combattaient avec acharnement, furent contraints, pour lutter sans trop de désavantage avec l'école stoïcienne de Pergame, d'employer les mêmes armes qu'elle[2]; et des deux côtés, l'esprit philosophique entra dans la grammaire.

On le retrouve aussi chez Varron, qui, comme on l'a vu, se faisait un titre de gloire d'avoir veillé à la lampe de Cléanthe. Il tient des philosophes grecs ce désir de relever et d'agrandir son sujet, qu'il pousse même quelquefois un peu loin[3]; il leur doit, ce qui est plus important, une certaine curiosité d'esprit qui le fait remonter des faits aux principes et dédaigner les questions trop simples pour essayer de résoudre les problèmes les plus délicats. Il annonce lui-même, quand il étudie l'origine des mots, qu'il tentera de s'élever jusqu'aux premiers éléments, *ad initia rerum*[4]; aussi ne veut-il pas s'arrêter aux mots dont l'origine est trop évidente, ni à ceux que les poëtes ont créés et qu'expliquent d'ordinaire les grammairiens ; il ira jusqu'à ceux qui ne sont formés d'aucun autre, et qui sont à eux-mêmes leur propre racine[5]. Ces mots, il ne lui suffit pas de les signaler et d'en dresser le catalogue, il voudrait les expliquer, donner la raison de leur création,

1. Rud. Schmitt, *Stoïcorum grammatica*.

2. On voit, par le livre même de Varron, que, dans la querelle de l'analogie, les grammairiens avaient recours à des arguments philosophiques.

3. Comme, par exemple, quand il invoque l'harmonie éternelle des sphères pour établir qu'il est bon de conserver l'analogie dans les déclinaisons, (*De ling. lat.*, IX, 23).

4. Id., V, 8. — 5. Id., VI, 37 et 38.

comme les stoïciens prétendaient chimériquement le faire pour la langue grecque en entassant les hypothèses. S'il ne peut aller aussi loin, c'est déjà beaucoup de les indiquer : « Démocrite et Épicure, dit-il, et tous ceux qui ont formulé les principes des choses ne nous disent pas d'où ils viennent et ne les peuvent expliquer. Ils nous rendent cependant un grand service en montrant les conséquences qui, dans le monde, sont nées de ces principes.... Il en est ainsi des mots. Supposons, comme le veut Cosconius, qu'il y ait en latin mille mots racines. Nous savons que chaque mot, par ses flexions et ses déclinaisons, donne naissance à cinq cents autres. Voilà donc cinq cent mille mots qui naissent des mille mots primitifs. Si vous parvenez à expliquer ces mots racines, vous avez à la fois la raison des cinq cent mille qui en découlent; si vous n'y arrivez pas, c'est beaucoup d'avoir montré que les cinq cent mille sont nés des premiers. En effet, les mots primitifs que vous n'expliquez pas sont au fond peu nombreux; les dérivés dont vous montrez la filiation sont innombrables[1]. » Varron a raison de dire qu'ils sont innombrables, et il n'a pas de peine à le prouver. Si à ces cinq cent mille mots, formés des premiers, on ajoute les préfixes et les suffixes ordinaires à la langue latine, on arrive à des chiffres qui effrayent l'imagination. Comment la mémoire n'est-elle pas accablée de cette foule de mots et parvient-elle à les reconnaître? c'est grâce à ce que Varron appelle la *déclinaison*, c'est-à-dire à ces flexions légères qui modifient le mot sans le dénaturer, et le rendent propre à se plier aux modifications du sens. « La déclinaison s'est

1. *De ling. lat.*, VI, 36 et sq.

introduite dans toutes les langues par nécessité, car sans elle on ne pourrait jamais retenir la multitude de mots nécessaire pour tout exprimer, ni voir, d'après la ressemblance des mots, les rapports qui existent entre les choses. Il y a donc deux origines différentes pour les mots, l'*imposition* et la *déclinaison*, l'une qui est la source, l'autre le ruisseau qui en dérive. On a voulu que les noms imposés primitivement aux choses fussent en petit nombre, pour qu'on pût les apprendre plus vite; au contraire ceux qui sont formés des premiers par la déclinaison sont le plus nombreux possible, afin de se plier plus facilement à tous les besoins de la vie [1]. » Ces idées sont aujourd'hui devenues vulgaires; mais il ne faut pas oublier que Varron les exposait chez les Romains pour la première fois, et que personne avant lui ne leur avait ainsi montré le mécanisme des langues et les principes qui président à leur formation.

A côté de ces théories qui devaient leur plaire par leur nouveauté et leur élévation, ils trouvaient des réflexions moins générales, sans doute, mais encore pleines de finesse et de vérité. Telles sont, par exemple, toutes les opinions qu'exprime Varron sur les droits du public en fait de langage, sur la différence qui existe entre l'orateur et le poëte pour l'invention des mots, sur la nécessité où sont les particuliers d'obéir à la raison générale, c'est-à-dire à l'usage [2], sans être cependant tout à fait esclaves de son autorité, sur les moyens dont il faut se servir pour changer un usage trop ouvertement vicieux : «Comme une nourrice ne sèvre pas son enfant tout d'un coup, mais emploie des

1. *De ling. lat.*, VIII, 3. — 2. Id., IX, 6.

ménagements infinis pour remplacer le lait, dont il a l'habitude, par une nourriture plus forte, de même, quand on veut détruire une mauvaise façon de s'exprimer et mettre à la place un terme plus raisonnable, il faut user de beaucoup d'habileté. Des mots qui sont en usage et que la raison condamne, quelques-uns peuvent être enlevés sans peine; d'autres résistent davantage. Ceux qui tiennent peu et qu'on peut changer sans choquer personne, il faut ne point tarder à les corriger. Quant aux autres, s'il est trop difficile de les détruire tout d'un coup, on doit en user le moins possible pour qu'on puisse plus tard avoir moins de peine à les déraciner. Si le Forum résiste à accepter une forme nouvelle d'un mot qu'on veut faire passer, c'est aux poëtes, et surtout aux poëtes dramatiques, à donner au peuple l'habitude de l'entendre, et à le lui faire agréer. Les poëtes ont pour cela beaucoup de pouvoir, et c'est par eux que déjà certaines façons de parler ont été corrigées ou corrompues[1]. » Et il termine ces réflexions si justes par cette pensée qu'Horace a traduite en beaux vers et qui prouve qu'il n'était pas un de ces pédants qui prétendent condamner la langue à une éternelle immobilité : *consuetudo dicendi est in motu.*

Mais, par malheur, les philosophes grecs ne s'en tenaient pas à ces théories sages et vraies, nées de l'observation, et qui pouvaient s'appliquer. Dans la grammaire, comme dans le reste, ils se laissaient entraîner à leur amour naturel pour les curiosités subtiles, et à leur esprit de système : « En général, dit M. Egger, si les Grecs ont porté dans l'étude de la grammaire une grande habileté de logi-

1. *De ling. lat.*, IX, 16 et 17.

ciens, on est forcé d'avouer qu'ils n'y portaient pas également ce que j'oserai nommer le sens grammatical. En grammaire, comme en physique, ils suivent très-volontiers une sorte d'intuition, et ils ne savent pas assez se réduire à l'observation et à l'expérience. Au lieu d'étudier méthodiquement les mots et leurs formes diverses comme un ensemble de phénomènes naturels qui ne devaient livrer le secret de leurs lois qu'à une analyse patiente, ils se sont joués avec les questions grammaticales, comme ils faisaient avec les ingénieuses et souvent inutiles formules de la dialectique[1]. » D'un côté, en se hâtant de généraliser des faits douteux, d'ériger des exceptions en principes, ils ont formé des systèmes complets sur des observations incomplètes; de l'autre, ils se sont peu souciés de l'intérêt pratique de la science; les questions les ont attirés moins à cause de leur importance que pour le plaisir qu'on trouve à les étudier, et quelquefois pour la peine qu'on éprouve à les résoudre. Ils ont soulevé mille problèmes qu'il n'importait guère d'approfondir, uniquement pour satisfaire cette curiosité naturelle de leur esprit, qui cherchait partout un exercice et un aliment.

Comment les Romains pouvaient-ils goûter toute cette science inutile, eux qui cherchaient d'abord l'utilité des choses, et prenaient médiocrement plaisir à s'exercer ainsi dans le vide? Si quelque rhéteur se fût avisé de leur exposer quelqu'une de ces questions oiseuses qui divisaient les écoles grecques, celle-ci, par exemple : La voix est-elle un corps ou ne l'est-elle pas? je crois bien que le plus grand nombre se serait refusé à écouter, et aurait dit, avec

1. *Apoll. Dyscole*, p. 304.

Aulu-Gelle : « Ce ne sont là que d'agréables divertissements pour les gens inoccupés. Mais quel fruit peut-on tirer de toutes ces vétilles pour la conduite de la vie, et que sert de discuter éternellement sans pouvoir s'entendre? Mieux vaut répéter, avec le Néoptolème d'Ennius,

Philosophandum est paucis, nam omnino haud placet[1]. »

Cependant, après cette première surprise, quelques-uns, plus intrépides, continuaient leur étude; ils surmontaient ces répugnances, et, quand l'ennui des premiers moments était passé, ils finissaient par prendre goût à ces recherches délicates, à ces problèmes ingénieux. Le même Aulu-Gelle, qui, tout à l'heure, se montrait si dédaigneux, nous dit, après avoir exposé quelques subtilités dialectiques des stoïciens : « Soyez bien avertis que l'étude de cette science est rebutante dans le principe et paraît d'abord ennuyeuse et inutile; mais, dès qu'on y a fait quelques progrès, on voit clairement le profit qu'on en peut tirer, et on éprouve à en parler un insatiable plaisir. Et certes, si vous ne savez vous arrêter à temps, craignez de vous laisser attirer dans ces détours et ces méandres de la dialectique, et d'y envieillir, comme auprès du rocher des Sirènes[2]. »

Varron était évidemment un de ceux qui avaient écouté ces sirènes. Il s'était épris de ces subtilités, et éprouvait un *plaisir insatiable* à les reproduire. Deux fois, dans son livre, à propos de l'imposition des noms et de la déclinaison, il rencontre sur son chemin une de ces grandes querelles qui divisaient les écoles grecques ; il est heureux d'exposer tout le débat et ne nous fait grâce d'aucun argu-

1. N. A., V, 15. — 2. Id., XVI, 8.

ment. Chacun des deux partis a son tour dans un livre spécial; il indique toutes leurs raisons et entre si bien dans l'opinion de ceux dont il énonce la pensée, qu'on croirait à chaque fois que c'est pour son propre compte qu'il a parlé. C'est que la querelle lui plaît pour elle-même; il est émerveillé de cette fertilité d'invention qui fait trouver des deux parts de si ingénieux arguments, de ces adresses de polémique où tant d'esprit est depensé qu'on ne songe plus à se demander dans quel but on le dépense. Dès le début de son ouvrage, dans les trois premiers livres qui sont perdus, il s'occupait de la manière dont les noms avaient été imposés aux choses. Il avait sans doute mis en regard le système stoïcien qui prétend que l'homme a nommé chaque objet par sa volonté, et que, par conséquent, chaque mot ayant sa raison d'exister, on peut remonter à son origine et s'en rendre compte[1], et la doctrine d'Épicure, qui suppose que l'homme a désigné certains objets par certains sons, sans autre motif que de les distinguer des autres et par une sorte d'instinct brutal qu'il partage avec les animaux; ce qui supprimerait toute recherche de l'étymologie, car alors l'imposition des noms serait uniquement sortie de la nécessité et du hasard. L'autre question, longuement traitée dans trois des livres qui nous restent, était bien moins importante. Il s'agissait de savoir si, dans la manière de décliner les mots, il vaut mieux suivre l'analogie ou l'anomalie. Cette question

1. C'est sans doute dans ces livres, aujourd'hui perdus, que saint Augustin avait pris ce qu'il dit de la recherche de l'étymologie dans les mots primitifs d'après les stoïciens (*De princ. dial.*, 6). Il n'aura pas été chercher ces détails dans Chrysippe ou Cléanthe, les ayant sous la main dans Varron, qu'il étudiait si souvent.

avait été discutée par les deux grandes écoles grammaticales de l'antiquité, celle de Pergame et celle d'Alexandrie; un grand nombre d'ouvrages avaient été écrits des deux côtés chez les Grecs; les Latins eux-mêmes, au dire de Varron, s'étaient mêlés à la dispute, sans doute pour avoir l'air de prendre parti dans ces savantes querelles, mais sans réussir beaucoup à les éclairer, car leur esprit était peu propre à se jouer parmi ces subtilités[1]. Aujourd'hui nous avons grand'peine à concevoir comment cette question a pu prendre d'aussi vastes proportions et soulever tant de débats. Il est possible, comme le prétendaient les stoïciens, que l'anomalie soit plus fréquente, dans les déclinaisons, que l'analogie; mais l'anomalie ne peut pas être une loi du langage. Les langues sont irrégulières, on le sait : elles ne sont pas nées tout d'une pièce, elles n'ont pas grandi dans les académies. Mais doit-on faire une règle de cette irrégularité, et, parce qu'elle est un fait, en conclure qu'elle doit être un principe? D'un autre côté, il ne serait guère plus sage de s'attacher à l'analogie jusqu'à méconnaître les irrégularités nécessaires des langues qui leur viennent des mille accidents de leur origine. L'usage est, en somme, le maître du langage, plus que la logique; car, s'il est bon d'introduire la logique dans les langues, ce n'est pas pour en faire un instrument d'une apparence plus belle et mieux ordonnée, qui cause à l'esprit qui le contemple une satisfaction savante, c'est pour qu'elles soient plus

1. Faut-il ranger parmi les livres des Latins sur cette question, ceux de César, *De analogia?* En tous cas, César était pour l'autorité de l'usage, c'est-à-dire pour les principes des stoïciens. On sait qu'il recommande de fuir un mot inusité (*insolens verbum*) avec autant de soin qu'un écueil.

simples et plus claires par la régularité des procédés. Or, si la logique choque ouvertement l'usage, elle nuit à la clarté, c'est-à-dire qu'elle fait justement le contraire de ce qu'on l'appelait à faire.

Ces idées sont à peu près celles que Varron expose dans son sixième livre, lorsqu'il reprend la question pour son compte, après avoir longuement déduit les raisons des deux écoles rivales. Avouons seulement qu'il ne valait pas la peine de consacrer un livre entier et tout cet appareil de logique à les développer. Mais Varron était un disciple trop fidèle des Grecs, qui, après leur avoir emprunté leurs idées élevées, leurs vues ingénieuses sur la formation des langues, ne pouvait s'empêcher de les suivre aussi dans leurs querelles subtiles et vaines.

## IV

Application des théories grammaticales à la langue latine.— De l'étymologie. — Causes des erreurs des anciens dans la recherche des étymologies. — Défauts et mérites de celles de Varron.

L'originalité de Varron pouvait se montrer davantage dans l'application de ces systèmes à la langue latine. Là, son travail était nouveau et ses découvertes lui appartenaient toutes. C'est sur elles que, dans les *Académiques*, il semble surtout compter pour sa gloire. Lorsqu'on lui reproche de n'avoir pas écrit d'œuvre philosophique, il répond qu'il se réserve pour ces connaissances que personne

n'a encore enseignées et que les gens studieux ne trouvent nulle part. « On ne peut pas, ajoute-t-il, les aller chercher chez les Grecs, et, depuis la mort de notre maître Ælius, les Latins eux-mêmes ne les savent plus[1]. »

En dehors des théories générales, dont je viens de parler, ce qui reste du *De lingua latina* ne contient guère que des recherches étymologiques. Rien, à ce qu'il semble, ne plaisait davantage aux savants de cette époque. Les grammairiens, les philosophes, les jurisconsultes s'en occupaient également; on en faisait le fond de l'étude du langage, on s'en servait dans les querelles de la dialectique, on les appliquait à l'intelligence des lois. Et cependant, en l'état où se trouvait la science, on ne pouvait pas arriver à des résultats bien solides. Deux grands obstacles s'opposaient au succès de ces recherches : on ne connaissait pas les langues d'où le latin et le grec sont sortis, on n'avait pas une méthode certaine qui pût diriger dans ces études.

C'est la science moderne qui s'est la première occupée de comparer les idiomes entre eux pour remonter de l'un à l'autre et établir leur filiation. Les Grecs n'étudiaient qu'eux-mêmes; fiers de leur langue jusqu'à prétendre sérieusement que les dieux n'en devaient pas parler d'autre[2], ils s'y renfermaient; ils n'avaient garde de chercher d'où elle leur était venue, convaincus, dans leur orgueil, qu'ils ne la tenaient de personne, et que leurs mots étaient nés du sol, comme leur race. Les Romains, qui ne perdirent jamais le souvenir de leur origine, étaient plus

1. *Acad.*, I, 2. — 2. Egger, *Apoll. Dyscole*, p. 52.

modestes. Ils n'ignoraient pas et avouaient sans honte que leur langue s'était formée, comme leur ville, d'éléments divers. Varron non-seulement reconnaissait l'influence du grec, et surtout de l'éolien sur le latin, mais il signalait aussi des emprunts qu'on avait faits aux Sabins, aux Étrusques et même aux Gaulois. C'est un progrès sans doute, et il faut lui en tenir compte; mais qu'était-ce, en comparaison de ce qui restait à faire? Qui songeait à s'occuper des langues orientales? C'est à peine si Varron en dit un mot une fois, à propos des lettres des Chaldéens, d'où les lettres latines sont venues, et cependant jusqu'au jour où on les connaîtrait à fond, la science de l'étymologie ne pouvait être qu'un ensemble d'ingénieuses mais vaines hypothèses.

La méthode manquait encore plus que les connaissances. On n'avait pas cherché à établir des règles certaines pour les recherches étymologiques; chacun marchait au hasard et selon ses caprices. Ælius expliquait tous les mots par le latin et ne consentait pas à chercher ailleurs leur origine[1]. Son obstination avait fait naître une école rivale; Hypsicrate et Cloatius Verus écrivirent des livres sur les mots tirés du grec, et, passant à l'extrême opposé, ils voyaient du grec partout[2]. Varron n'était guère plus sage. Nous avons perdu la partie de son ouvrage qui traitait de l'étymologie en général, et nous ne savons s'il y établissait une méthode et des principes pour ces sortes de recherches. Le commencement du cinquième livre contient à ce sujet quelques préceptes assez sages; par exemple, des observations judicieuses sur les changements que les

1. A. Gell., I, 18. — 2. Id., XVI, 12.

mots subissent, en vieillissant, dans leur forme et dans leur sens, sur la difficulté de les ramener à leur origine après tant de vicissitudes; mais dans le reste, et quand Varron en vient à l'application, on ne voit plus aucune trace de méthode, aucune apparence de principes ou de règles fixes. Comme il ne veut mécontenter aucun parti, il indique d'ordinaire deux étymologies pour un seul mot, l'une qui le tire du latin, l'autre qui le fait venir du grec; et le plus souvent il est aussi malheureux dans l'une que dans l'autre. L'étymologie grecque n'est pas rigoureusement vraie : les deux mots ne sont pas formés l'un de l'autre, comme le veut Varron, mais ils viennent tous deux d'une autre langue, qui est leur souche commune. Quant à l'étymologie latine, elle est bien plus fausse encore; car comment admettre, chez un peuple, ce travail lent et régulier qui fait sortir les mots les uns des autres, et souvent les plus essentiels des moins importants? Comment supposer, par exemple, qu'on n'ait donné un nom à la terre qu'après en avoir trouvé un pour désigner ce qui s'use et périt par le frottement (*terra ex eo quod teritur*)? Il est aisé de triompher de ces étymologies ridicules. On ne s'est guère fait faute de s'en moquer, depuis Quintilien qui trouve qu'après Varron tout le monde mérite d'être pardonné[1]. Pour moi, je me sens disposé à l'indulgence quand je songe aux difficultés de l'entreprise que Varron a plus d'une fois exposées en fort bon termes : « Le jour, dit-il, ne pénètre qu'à peine dans la forêt où je fais mes recherches; il n'y a pas de chemin frayé qui me mène où je veux aller, et les sentiers que je suis sont remplis d'ob-

1. Quint., I, 6.

stacles qui arrêtent ma marche[1]. » Gardons-nous bien d'ailleurs de demander à Varron ce qu'exige la science moderne; pour n'être pas trop sévères, remettons-le dans son époque et jugeons-le avec l'esprit de son temps. Il ne semble pas qu'alors on réclamât de ceux qui recherchaient les étymologies beaucoup d'exactitude et de sévérité. On se piquait moins d'arriver à l'origine réelle du mot que de le décomposer d'une manière ingénieuse et qui en gravât le sens dans la mémoire. Quand Ælius faisait venir *lepus* de *levipes*, *vulpes* de *volipes*, *pituita* de *quæ petit vitam*, il ne prétendait pas plus à l'exactitude scientifique que le spirituel Granius, quand il expliquait *cœlibes* par *cœlites*, en disant que les célibataires sont aussi heureux que les dieux. Les jurisconsultes eux-mêmes, malgré la gravité de leur profession et l'importance pratique de leurs recherches, ne suivaient pas une autre méthode. Trébatius trouvait dans *sacellum* les deux mots *sacra cella*, et Labéon faisait venir *soror* de *seorsum*, parce que la jeune fille se sépare de la maison paternelle pour suivre son époux; tout comme Nigidius trouvait dans *frater*, *fere alter*, c'est-à-dire un autre soi-même. Il m'est difficile de croire, je le répète, qu'on ait, par ces étymologies étranges, prétendu donner l'origine véritable du mot; c'était plutôt une sorte de définition, une manière de l'expliquer et d'en fixer le sens par quelque circonstance extérieure, ou par un rapprochement spirituel avec d'autres mots qui lui ressemblent. Aussi voyons-nous les critiques louer plutôt ces étymologies d'être ingénieuses que d'être vraies, et Aulu-Gelle lui-même, dans un siècle où la science était

1. *De ling. lat.*, V, 5; voir aussi VII, 3.

devenue plus sévère sur ce point, pardonne à quelques-unes des plus bizarres, parce qu'il les trouve fines et agréables, quoiqu'elles soient évidemment fausses [1].

Voilà donc ce qu'on demandait aux grammairiens, ce qu'on admirait chez eux. Il faut reconnaître que Varron a fait mieux, et qu'il est allé plus loin que ces jeux d'esprit et ces subtilités. On trouve chez lui beaucoup de ces étymologies qui semblaient agréables à Aulu-Gelle, comme, par exemple, lorsqu'il fait venir *spica* de *spes*, parce que l'épi est l'espoir de la récolte, *prata* de *sine ope parata*, *cura* de *cor urere;* mais on en rencontre aussi de plus sérieuses. Je remarque surtout que Varron a souvent demandé l'explication des mots latins à la connaissance de l'histoire et des antiquités de son pays; et il ne semble pas qu'on l'ait beaucoup fait avant lui. On n'abordait guère ce genre d'étude qu'avec de la finesse et de l'esprit; il y apporta d'immenses recherches et la science du passé. Il connaissait tous les vieux ouvrages, il avait lu les livres sacrés de Rome, et même ceux des peuples de l'Italie, puisqu'il cite une fois ceux de Tusculum. Ces connaissances historiques donnent à sa science quelque chose de plus précis. S'il ne renonce pas tout à fait aux chimères et aux conjectures des autres grammairiens quand il s'agit d'arriver jusqu'à l'origine d'un mot, au moins nous fait-il connaître d'une manière certaine la forme et le sens qu'il avait dans les siècles qui ont précédé le sien. Il peut se tromper sur sa naissance, mais, aidé de l'histoire, il nous donne des renseignements curieux sur sa jeunesse, et nous fait parcourir au moins plus de la moitié de la route, s'il ne nous

1. N. A., XII, 14.

conduit pas jusqu'au bout. Pardonnons lui des erreurs qu'il lui était bien difficile d'éviter pour ces lumières que nous lui devons, et disons avec lui : « En ces sortes d'études, il vaut mieux savoir gré à celui qui a souvent rencontré juste, que de le reprendre amèrement, s'il s'est quelquefois trompé[1]. »

N'oublions pas, enfin, que ces travaux, en faisant à Varron une grande renommée, contribuèrent à entraîner les esprits vers les recherches grammaticales. C'est par eux que la grammaire devint une des études favorites des plus grands personnages de ce temps. Cicéron, César, Auguste même ne dédaignèrent pas de s'en occuper; Pollion l'avait tant approfondie qu'il ne trouvait personne assez correct et signalait des fautes dans Salluste et dans Tite-Live; Messala, le grand orateur, trouva le temps d'écrire un traité tout entier sur la lettre S[2]. Il est impossible que la langue latine n'ait pas gagné à être examinée de si près par de si grands esprits, qu'on n'ait pas mieux connu son naturel et ses ressources en pénétrant dans ses replis, en remontant à son origine, et que, dans la gloire des Cicéron et des Virgile, il n'y ait pas quelque chose qui revienne aux travaux plus humbles des Nigidius et des Varron.

1. *De ling. lat.*, VII, 4. — 2. Quint., I, 7

## V

Traité de rhétorique. — Discours de Varron. — *Orationes. Suasiones.* — *Laudationes.*

Il faut que je m'éloigne un moment de la grammaire pour dire un mot d'un genre de travaux que les anciens unissaient avec elle. Quoique Varron l'ait essayé sans beaucoup de succès, il ne convient pas de laisser entièrement ces essais dans l'ombre. On sortait des mains du grammairien pour passer dans celles du rhéteur, et les leçons du premier n'étaient regardées que comme une préparation à l'art que l'autre enseignait. Varron, qui avait le désir d'être universel, ne pouvait pas entièrement négliger la rhétorique; il ne paraît pas cependant s'en être beaucoup occupé. On ne connaît, en ce genre, qu'un seul ouvrage de lui, un traité de rhétorique dont le troisième livre est cité par Priscien. C'est la seule mention qu'on en ait faite, et personne autre n'en a rien dit. On sait seulement que Varron était grand partisan d'Hégésias[1], qui avait le renom d'être un rhéteur médiocre et maniéré; une rhétorique composée d'après les leçons d'un pareil maître n'avait point de chances de se soutenir à côté des grands ouvrages de Cicéron, et il n'y a pas lieu d'être surpris que ce travail soit demeuré si parfaitement inconnu.

1. Cic., *ad Att.*, XII, 6.

Varron, d'ailleurs, n'avait pas, comme Cicéron, pour recommander son œuvre, une grande réputation d'orateur. Ce n'est pas qu'il n'eût quelquefois abordé la tribune; les fonctions publiques dont il fut revêtu l'avaient contraint de prendre la parole devant le peuple, et, comme il ne voulait rien laisser perdre de ses ouvrages, nous savons qu'il publia ses discours. Le catalogue de saint Jérôme en indique même deux recueils, les *Orationes* et les *Suasiones;* les premiers étaient, sans doute, des discours véritables; pour les autres, un passage de Cicéron dans lequel le nom de *Suasio* est donné au panégyrique d'Isocrate[1], nous autoriserait peut-être à penser qu'il faut les ranger parmi les discours du genre démonstratif et qu'ils contenaient, sous une forme oratoire, des exhortations morales et politiques. Mais ce n'est là qu'une conjecture; et le mot de *Suasiones* est souvent employé chez les anciens pour désigner des discours politiques. Varron avait encore écrit, dans le genre oratoire, des éloges funèbres ou *Laudationes*, dont le plus célèbre semble avoir été l'éloge de Porcia, la sœur de Caton. On ne sait s'il fut jamais prononcé, ou si c'était un de ces ouvrages qui, comme les *Verrines,* affectaient de ressembler à l'éloquence et d'en reproduire les formes pour mieux saisir l'attention du peuple. Toujours est-il que Varron avait composé plus d'un morceau de ce genre et s'était servi plus d'une fois de ce moyen commode de déguiser les leçons morales qu'il prétendait faire à ses concitoyens. Que de vérités utiles, en effet, que de sages enseignements pouvaient se glisser dans ces éloges d'illustres

1. *Orat.* 11 : *Talium suasionum qualem Isocrates fecit panegyricum.*

personnages, et qu'il était facile d'instruire les vivants en ayant l'air de louer les morts! Aussi voyons-nous que Cicéron faisait grand cas de ces *Laudationes*, et qu'il félicitait son ami d'y avoir introduit, mais à petite dose, la philosophie grecque[1].

Cependant, malgré ces *Orationes*, ces *Suasiones*, ces *Laudationes*, Varron n'était pas un orateur. Cicéron qui, dans son *Brutus*, distribue si libéralement les éloges à ses contemporains, n'a pas même prononcé son nom; Quintilien, en recommandant aux jeunes gens de lire ses ouvrages, ajoute qu'ils serviront moins à faire des orateurs que des savants[2], et saint Augustin, qui admire partout son immense savoir, reconnaît qu'il était inférieur à lui-même dans l'éloquence[3].

De cette médiocrité bien constatée de ses discours il faut conclure que la perte de la *Rhétorique* n'est pas fort à regretter. Il était difficile qu'il enseignât bien aux autres cet art qu'il pratiquait mal lui-même. Revenons donc à ses travaux de grammaire. En ce genre d'études au moins sa réputation n'était contestée de personne.

1. *Acad.*, I, 2 — 2. *Inst. orat.*, X, 1.— 3. *De civ. Dei*, VI, 2.

## VI

Ouvrages de critique de Varron. — Sa manière de formuler ses jugements littéraires. — Ses travaux sur le théâtre latin.— Ses études sur la vie et les œuvres des poëtes grecs et romains. — Le *De poetis.* — Ses travaux sur Plaute.

La seconde fonction du grammairien consistait à expliquer les poëtes, à les faire comprendre en les commentant, et aussi à répondre à toutes les questions qui pouvaient s'élever sur l'histoire de leur vie, sur la nature et le mérite de leurs ouvrages. C'est proprement ce que nous appelons aujourd'hui la critique. On était loin de la dédaigner à Rome; c'est par elle que la grammaire avait commencé, et ses premiers travaux avaient été des commentaires des anciens poëtes. Varron n'avait pas négligé cette seconde fonction du grammairien; en même temps qu'il s'occupait des théories générales du langage, il composait plusieurs ouvrages, les uns sur la poésie en général, les autres sur la vie des poëtes les plus illustres et sur leurs ouvrages les plus importants; il avait donc touché à la fois à la critique doctrinale que préféraient nos pères, et à la critique historique qui semble plus en crédit de nos jours.

Le mérite qu'il paraît avoir le plus cherché, en ces sortes d'études, c'est la précision. Dans les questions générales il procédait par définitions et catégories. « On appelle *poema* une petite pièce en vers, comme le distique ou

l'épigramme; quand c'est un long sujet qui est traité en vers, on appelle l'ouvrage *poesis*, et l'art de composer l'un et l'autre a reçu le nom de *poetice*[1]. » Veut-il porter un jugement sur quelque écrivain, cette tendance est encore plus manifeste. Il cherche à résumer son caractère en quelques mots, et à donner la formule de son talent : « Cœcilius mérite la palme pour l'invention du sujet, Térence pour les mœurs, Plaute pour le dialogue[2]. — Pacuvius excelle dans le genre large, Lucilius, dans le genre fin et délicat, Térence dans le tempéré[3]. — Personne ne conserve mieux les mœurs que Titinius et Térence, personne n'excite plus les passions que Trabéa, Attilius et Cœcilius[4]. » On le voit, chacun des poëtes a ses qualités tranchées, son mérite et, pour ainsi dire, sa fonction qui lui est nettement assignée. Cette manière précise de formuler son jugement se reproduit tant de fois chez Varron qu'on est amené à la regarder comme un système; et deux titres que je trouve dans la liste de ses écrits, le *De proprietate scriptorum* et le Περὶ χαρακτήρων, me semblent indiquer qu'il avait consacré deux ouvrages à ces sortes de classifications littéraires. Au reste, cette méthode était à peu près celle des anciens que Varron suivait comme des oracles. Aulu-Gelle rapporte certains vers du vieux grammairien Sedigitus sur les premiers poëtes comiques, où il leur assigne gravement des places, comme fait un maître à des écoliers[5]. Il faut reconnaître que c'est là une critique encore bien imparfaite, que ce ton d'autorité, que cette prétention de résumer en un mot les qualités d'un auteur et de lui marquer son rang ne sont pas

1. *Sat. Menipp.*, *Parmeno*. — 2. Id.
3. A. Gell., VII, 14. — 4. Charis, II, 18. — 5. A. Gell., XV, 24.

exempts de pédantisme. C'est du moins ce que pensait Horace, qui raille en passant ces affirmations tranchantes et cette habitude d'affecter une épithète au nom d'un auteur, et comme une étiquette à son talent. « Pacuvius, dit-il ironiquement, obtient le renom de docte, Attius celui de sublime; on répète que Cœcilius l'emporte par la gravité et Térence par l'art[1]. » Et il ajoute dédaigneusement : *ut critici dicunt*. Qui sont ces critiques dont il veut se moquer ici ? Je crains bien qu'il ne soit question de Varron, ou tout au moins de ses disciples, héritiers de son goût pour les vieux auteurs et de sa manière de les juger.

Les ouvrages de critique que Varron avait écrits, si l'on excepte le *De poematis* et le *De compositione Saturarum*, se rapportaient tous au théâtre. J'ai dit ailleurs que le genre dramatique était celui que les Romains de ce temps prisaient le plus. Varron était témoin des succès des pièces d'Attius et de Plaute ; comme Cicéron, il croyait que la poésie dramatique serait l'éternel honneur des lettres latines, et il aurait volontiers traité d'ennemi du nom romain celui qui n'admirait pas la *Médée* d'Ennius et l'*Antiope* de Pacuvius[2]. Il avait donc fait du théâtre une étude spéciale et approfondie dans quatre grands ouvrages, *Theatrales libri*, *De actionibus scenicis*, *De scenicis originibus*, et *De actibus scenicis*[3]. Ils sont perdus aujourd'hui; mais tenons pour assuré qu'ils n'ont pas été inutiles à tous ceux qui se sont occupés de ces matières. Le grammairien Diomède a tiré de Varron tout ce que renferme d'intéressant

1. *Epist.*, II, 1, 56. — 2. Cic., *De fin*, I, 2.
3. M. Ritschl rattache à ces études sur le théâtre deux autres ouvrages de Varron, le *De personis* et le *De descriptionibus*.

son troisième livre. Il le cite trois fois, quand il veut définir la tragédie, raconter les commencements de la comédie athénienne et fixer le sens de ces mots *comœdia togata* et *comœdia palliata*. Varron n'a pas été moins utile à Donat qui a dû beaucoup profiter du *De scenicis originibus* où nous voyons qu'il était question de la manière dont se représentaient les pièces, et de la construction du théâtre[1], et plus encore du *De actibus scenicis*. Ce n'était pas en effet une petite difficulté que de diviser ces anciennes comédies en actes et en scènes. Ces divisions n'existaient pas dans les premiers temps, et Donat nous en donne une raison singulière qui nous fait bien connaître ce public impatient et grossier que Plaute et Térence étaient chargés d'amuser. On craignait, dit-il, que si l'action s'arrêtait un moment, le public n'en profitât pour s'en aller[2]. Mais plus tard les savants qui étudiaient le vieux théâtre y établirent ces divisions que réclamait le goût de leur époque. Varron y travailla, sans doute, plus que les autres, car Donat s'appuie souvent sur son autorité. Si l'on joint à ces citations celles que Nonius et Servius nous ont conservées, on verra que les sujets traités par Varron dans ces divers ouvrages étaient assez étendus. Il s'y agissait des origines du théâtre dans la Grèce, de son introduction à Rome, et des occasions qui l'y firent pénétrer, des pièces qu'on y représentait et de la manière de les ordonner et de les diviser. Enfin l'auteur y descendait jusqu'aux détails des représentations dramatiques, à la configuration de la scène, au mouvement des décors et au jeu du rideau, et même au costume et au masque des acteurs.

1. Serv., *in Georg.*, III, 24. — 2. Don. *in Heaut. Ter.*

En même temps qu'il écrivait des ouvrages sur les divers genres de poésie, Varron s'occupait des poëtes qui y ont excellé. Il ne négligeait pas tout à fait les Grecs, car nous voyons qu'Homère était le premier personnage illustre dont il eût placé la vie et le portrait dans les *Hebdomades*. Déjà Attius, dans ses *Didascalies*, avait parlé du grand poëte et de son rival Hésiode et cherché lequel avait précédé l'autre. Aulu-Gelle se moque des raisons par lesquelles il prétendait établir qu'Homère était le plus jeune[1]; et, en vérité, elles montrent qu'on était encore à l'enfance de la critique. Varron les faisait contemporains, et s'appuyait sur des arguments plus sérieux. A propos d'Euripide il racontait que des soixante-quinze pièces composées par ce poëte il n'y en avait eu que cinq de couronnées et qu'on lui avait souvent préféré les écrivains les plus médiocres[2].

Mais on comprend que Varron ait surtout étudié les poëtes latins. Son *De poetis* était tout consacré à la littérature romaine, puisqu'il y était question de Plaute et d'Ennius dès le premier livre. Il commençait son histoire littéraire à ce moment heureux où, selon l'expression d'un vieux poëte, la Muse à la marche ailée vint visiter la belliqueuse nation de Romulus[3]. Il parlait de Nævius et de ce curieux poëme sur la guerre Punique, où l'auteur chante les événements qu'il a vus et se met librement en scène[4]. Puis venait Ennius qu'il suivait avec soin depuis sa naissance, dont il établissait la date précise[5], jusqu'à ses

1. A. Gell., III, 11. — 2. Id., XVII, 4.
3. Id., XVII, 21 :

Pœnico bello secundo, Musa pinnato gradu
Intulit se bellicosam in Romuli gentem feram.

4. Id., *ibid.* — 5. Id., *ibid.*

dernières années. Il racontait qu'à près de soixante et dix ans le vieux poëte ajouta un livre à ses *Annales* pour y chanter les dernières victoires de Rome, étendant ainsi son œuvre avec la gloire romaine qu'il voyait grandir. Plus loin, à propos de Plaute, il citait l'épitaphe qu'il s'était composée lui-même, et dans laquelle il se loue sans retenue [1]. Les autres livres traitaient sans doute des successeurs de ces anciens poëtes. Il y devait parler de Pacuvius, de Cæcilius, de Térence, dont il goûtait les aimables qualités, car il allait jusqu'à préférer le début de son *Andrienne* à celui de la pièce de Ménandre [2]. Enfin, j'aimerais à penser que c'est du même ouvrage, si rempli de curieux détails, qu'Aulu-Gelle avait tiré la charmante histoire qu'il raconte sur l'entrevue de Pacuvius et du jeune Attius à Tarente [3]. Il la tient, dit-il, de ceux qui ont pris la peine d'écrire la vie de ces illustres personnages. Or qui a mis plus de soin que Varron à recueillir et à conserver ces vieux récits ?

Mais le poëte dont il s'est assurément le plus occupé, c'est Plaute. De bonne heure, la vieille poésie latine semble s'être résumée en lui. A peine était-il mort qu'on se plaignait déjà qu'il ne fût point remplacé. « Je regarde comme des sages, dit l'auteur du prologue de *Casine*, ceux qui préfèrent le vin vieux et ceux qui viennent écouter les anciennes comédies ; car celles qu'on représente aujourd'hui valent moins encore que les écus nouveaux. Comme nous avons compris, aux clameurs du peuple, qu'il regrettait les pièces de Plaute, nous avons été chercher celle-ci que les plus vieux d'entre vous ont applaudie dans leur

1. A. Gell., I, 24. — 2. Suét., *Vita Terent.* — 3. A. Gell., XIII, 2.

jeunesse. A son apparition, elle triompha de toutes les autres ; et pourtant, c'était l'époque où florissait cette élite de poëtes qui sont tous partis maintenant pour le séjour commun des hommes. » Ces regrets nous font voir de quelle estime Plaute jouissait auprès du peuple des derniers gradins ; mais ce n'était pas seulement parmi ceux *qui se nourrissent de noix et de pois chiches* qu'il trouvait des admirateurs : il charmait les lettrés autant que les ignorants. Après qu'on l'avait applaudi au théâtre, on le commentait à l'école ; on cherchait quelles pièces lui appartenaient et de quels mètres il s'était servi ; on rétablissait le texte altéré de ses œuvres, on commentait ses bons mots. Ce fut le travail des plus illustres savants de cette époque, d'Ælius, de Sedigitus, d'Aurelius, de Manilius, d'Attius [1]. Servius se faisait gloire de distinguer du premier coup un vers de Plaute [2]; Ælius disait que les Muses parleraient la langue de Plaute, si elles voulaient parler latin [3]. Varron, qui rapportait ce propos, partageait cette admiration. Il avait écrit deux ouvrages, l'un intitulé *Quæstiones Plautinæ* où il semble qu'il expliquait Plaute et en faisait comprendre les formes vieillies, l'autre, *De comœdiis Plautinis*, était consacré à chercher combien de pièces il avait écrites et à établir la manière de les reconnaître. Il en mettait à part vingt et une qui lui semblaient hors de toute contestation, et celles-là, protégées par l'autorité du grand critique, avaient reçu le nom de *Varroniennes*. Des cent vingt qui restaient, il en adjugeait plusieurs au poëte Plautius dont les ouvrages, grâce à la res-

1. A. Gell. III, 3. Voy., dans les *Parerga* de M. Ritschl, son mémoire sur les anciens commentateurs de Plaute.

2. Cic., *Ad fam.* IX, 16. — 3. Quint., X, 1.

semblance du nom, s'étaient glissés parmi ceux de Plaute. Le plus grand nombre des autres lui semblait appartenir à des poëtes plus anciens ; mais Plaute les avait retouchées et reprises sur son théâtre, sans doute pour faire vivre sa troupe, comme Molière, et contenter la curiosité de son public, avide de nouveautés. Quelques-unes enfin, quoique contestées, lui paraissaient porter légitimement le nom du grand poëte, et il en jugeait ainsi par des raisons qui font honneur à son goût. Ce n'est pas, disait-il, uniquement par les *index* des grammairiens qu'il faut prononcer sur l'authenticité des ouvrages. Le plus souvent, ils portent avec eux leur preuve dans un certain tour d'esprit, dans une manière d'écrire que le plus habile imitateur ne reproduirait pas. Il y a des tirades, des vers, des mots, où la main de Plaute se sent, qu'il a pu seul trouver et qui le révèlent plus sûrement que le témoignage d'Ælius et de Sedigitus. Puis, appliquant ce système à certaines pièces qu'on refusait à Plaute, comme la *Bœotia*, il les lui restituait. Sachons quelque gré à Varron d'avoir émis cet important principe qui tranche avec les puérilités pédantesques dans lesquelles la science ancienne aime trop à s'enfermer, et d'avoir au moins pressenti une fois la façon de juger plus libre et plus large de la critique moderne.

# CHAPITRE VI.

VARRON HISTORIEN. — LES ANTIQUITÉS HUMAINES.
PRINCIPAUX OUVRAGES HISTORIQUES.

## I

Pourquoi Varron n'est pas un historien véritable. — Son manque de critique. — Caractère de ses travaux historiques. — Utilité qu'il leur accorde lui-même. — Leur importance politique.

Varron ne fut jamais un véritable historien. Sans doute, il savait mieux que personne l'histoire de son pays ; on peut même dire qu'il la connaissait trop pour la bien écrire. Il avait pris plaisir à en recueillir les moindres faits, il s'était demandé l'origine et la raison de tous les usages, la date précise de tous les événements, il avait amassé une foule de documents sur les hommes et les choses du passé. Mais ce ne sont là que les matériaux de l'histoire, et non pas l'histoire elle-même. Elle veut qu'on parte de ces faits, mais qu'on s'élève plus haut, qu'on les classe, qu'on les ordonne, qu'on retranche les moins importants, pour s'en tenir aux décisifs, et que de là en s'é-

levant encore on arrive à ces vues d'ensemble, à ces aperçus généraux qui font de l'histoire une science. Varron se serait malaisément plié à ces exigences. Il aime peu les vues générales, et se plaît au contraire aux curiosités de détail. Quand une fois il a commencé de les raconter, rien ne peut l'en distraire. Par patriotisme de Romain, aussi bien que par vanité d'érudit, il s'était attaché à tous ces souvenirs qu'il avait réunis avec tant de peine. Les moins importants lui paraissaient graves, parce qu'ils rappelaient des temps glorieux et qu'il avait fallu les chercher bien loin. Il aurait eu peine à choisir dans cette infinité d'anecdotes et n'aurait consenti qu'à regret à en sacrifier quelques-unes. Il était donc, par sa nature, chroniqueur curieux, annaliste érudit ; il n'était pas historien.

Il semble, de plus, qu'il manquât souvent de la qualité la plus nécessaire à l'historien, je veux dire du sens critique. Niebuhr lui reproche durement de prendre les faits où il les trouve et sans choisir, de suivre le témoignage d'écrivains suspects, et il ne fait pas grand cas de ses recherches sur les temps anciens de l'Italie[1]. Sur ce point, je ne crois pas qu'il soit facile de le défendre. Il n'est pas douteux que, dans son amour patriotique pour le passé, il n'ait fait des compagnons sauvages de Romulus des modèles de convenance et de vertu. Pour les temps qui ont précédé la fondation de Rome, c'est bien pis encore. Tite-Live lui-même s'excuse de les raconter ; ce qu'on en dit lui paraît moins le récit d'événements réels qu'un amas de poétiques fictions, il le répète sans le nier ni l'affirmer.

1. *Hist. rom.*, I, 16.

Varron n'a pas ces scrupules : il en sait les moindres détails et les rapporte avec une singulière intrépidité. Rien de plus étrange, par exemple, que le récit qu'il nous fait de la fuite d'Énée.. Il nous montre, pendant cette nuit terrible, que Virgile a si admirablement décrite, Énée s'emparant de la citadelle de Troie et la défendant avec tant de courage que les Grecs surpris et charmés lui permettent, ainsi qu'à ses compagnons, d'emporter ce qu'ils ont de plus précieux. Tandis que les autres courent à leur argent, il charge son père sur ses épaules. Plus touchés que jamais, les Grecs l'autorisent de nouveau à prendre ce qu'il voudra. Cette fois il choisit ses pénates. A cette vue, l'admiration ne connaît plus de bornes et on lui restitue tous ses biens[1]. Voilà certes un combat de générosité fort honnête, mais qui est singulièrement placé au milieu d'une bataille acharnée et tandis que Troie brûle. On voit que Varron, sans avoir un grand souci de la vraisemblance, s'est contenté de prendre, entre toutes les traditions, la plus honorable pour cet ancêtre des Romains. C'est dans le même esprit et avec la même crédulité qu'il avait écrit un ouvrage sur les familles troyennes établies en Italie par Énée. Il y avait sans doute pris au sérieux toutes ces généalogies chimériques que les annalistes grecs, menteurs éhontés, avaient forgées pour les grandes maisons de Rome. Il y était question d'un certain Nautès qui avait porté le Palladium, après la ruine de Troie, ce qui avait valu à sa famille le sacerdoce de Pallas[2]. Je ne doute pas qu'il ne parlât aussi, comme Virgile, des Mem-

1. Serv. *in Æn.*, II, 636. *Interp. vet. in Æn.,* II, 717.
2. Serv. *in Æn.*, V, 704.

mius et de leur aïeul Mnesthée, de Sergeste et des Sergius, et du fort Cloanthe duquel les Cluentius se piquaient de descendre.

La seule excuse qu'il puisse invoquer, c'est que, comme je l'ai dit, il ne prétendait pas être historien. Les titres mêmes qu'il donnait à ses ouvrages l'indiquaient assez. En les désignant sous le nom de *De initiis urbis Romæ*, *de Familiis Trojanis*, *Tribuum liber*, *De gente* et *De vita populi Romani*, *Antiquitatum libri*, il montrait qu'il ne voulait pas embrasser l'histoire de Rome dans son ensemble, et l'exposer d'une manière suivie, mais qu'il se contentait d'en éclairer quelques points obscurs, d'en débrouiller la chronologie, d'en discuter les origines, ou tout au plus de présenter le tableau des institutions et des mœurs du passé. Il avait, à la vérité, écrit trois livres d'annales; mais on ne sait trop ce qu'ils contenaient, et d'ailleurs que sont trois livres pour toute l'histoire de Rome ? En un espace si court il n'y avait guère de place que pour un rapide résumé. Quant au *De rebus urbanis*, je crois douteux que ce fût un ouvrage historique. Le titre qu'il porte, le nombre des livres qu'il contient m'inclinent assez à penser, contrairement à l'opinion de M. Ritschl, que c'était une sorte de pendant au *De re rustica*, et que Varron y traçait un tableau des occupations de la ville, pour l'opposer à celui des travaux champêtres.

Ainsi Varron fait entendre, par le titre de ses livres, qu'il n'a pas la prétention d'écrire une histoire romaine. Il le dit plus clairement encore au début du *De vita populi Romani*. Là, avec une modestie rare, il reconnaît qu'il travaille en petit, et se compare à Calliclès qui peignait la miniature. « Bien qu'il se soit fait un nom, dit-il, par ses

tableaux de quatre pieds, jamais il n'a pu s'élever à la gloire d'Euphranor[1]. » Cependant, il se rendait à lui-même le témoignage que son œuvre n'était pas inutile. Tous ces curieux détails qu'il cherche avec tant de soin disparaissent dans la grande histoire; ils y sont effacés et perdus : « C'est, dit-il, comme les débris d'un repas qu'en desservant on jette dans la même corbeille; quelque variés qu'ils soient, on ne peut plus les y distinguer[2]. » Mais lui, en les traitant à part, leur donnait plus de relief et les faisait mieux ressortir. Il faisait plus; grâce à la situation particulière où Rome se trouvait, ses ouvrages pouvaient rendre de grands services; ils prenaient du temps même où ils furent publiés une importance politique à laquelle il avait évidemment songé. On sait que toutes les aristocraties s'appuient sur le respect du passé; Rome plus que les autres. Ennius avait dit: C'est sur les usages anciens que se fonde la grandeur romaine; et Cicéron trouvait que ce vers, par sa profondeur et sa concision, ressemblait à la réponse d'un oracle[3]. Dans les premiers temps, ces usages se conservaient par la tradition, et passaient, comme un héritage, d'une génération à l'autre. Si on regardait comme les plus sages ceux qui, dans leur vie, les respectaient le plus, on tenait pour les plus savants ceux qui les connaissaient le mieux. Le bon client d'Ennius, sous les traits duquel on suppose qu'il a voulu se peindre lui-même, est un homme qui sait bien des choses vieilles et oubliées qu'on faisait autrefois, qui connaît les lois et les usages au sujet des hommes et des

1. Charis., I, 21. — 2. Nonius, v. *Spartæ*. — 3. Cic., *De repub.*, Ve livre, commencement.

dieux[1]. Mais à mesure que les mœurs de la Grèce et de l'Asie entraient à Rome, on s'habituait à ne plus tant observer les pratiques anciennes, et l'on avait tant de sciences nouvelles à apprendre que l'on négligeait de se souvenir des vieux usages. Tous les sages de ce temps se plaignaient qu'on les laissât perdre ; Varron entreprit de les sauver de l'oubli. C'était une œuvre vraiment patriotique, et elle pouvait rendre ces traditions du passé plus chères en les faisant mieux connaître : car les vieux usages intéressent quand on en peut dire l'origine ; celui qui en sait bien l'histoire les trouve plus respectables, il se sent plus désireux de les conserver et mieux disposé à les défendre. Lorsque, pour parler comme Cicéron, on cesse d'être étranger dans sa propre patrie, on doit éprouver plus de penchant à combattre pour elle. Ainsi tous ces souvenirs que Varron essayait de faire revivre étaient une sorte de défense de ces vieilles institutions qui allaient périr, et il les servait de sa plume comme il fit de son épée.

1. A. Gell., XII, 4:

....Multa tenens antiqua, sepulta vetustas
Quæ fecit....
Multarum veterum legum divumque hominumque
Prudentem....

## II

Les *Antiquités humaines.* — Division de l'ouvrage. — Ier livre; Réflexions générales. — Livres II-VII. Les personnes. Histoire des premiers temps de Rome. — Livres VIII-XIII. Les lieux. Éloge et géographie de l'Italie. — Livres XIV-XIX. Les temps. Le calendrier romain. — Date des principaux événements de l'histoire romaine. — Livres XX-XXV. Les choses. — Éloge des *Antiquités* par Cicéron.

Parmi tous ces travaux historiques, les *Antiquités humaines et divines* (*Antiquitatum rerum divinarum humanarumque libri*) par leur étendue et leur importance tenaient le premier rang. C'était un grand ouvrage en quarante et un livres, écrit par Varron quand il était dans toute la force de son talent, et dans lequel il semblait avoir résumé toute sa science. Nulle part son érudition n'avait pris des proportions aussi vastes et ne s'était plus approchée de la grande histoire. Comme son titre l'indique, il se divisait en deux parties, ou plutôt en deux ouvrages distincts qui se ressemblaient par le plan et les divisions, mais différaient par le sujet et par l'étendue. Vingt-cinq livres étaient consacrés aux choses humaines et seize traitaient les matières religieuses. C'est des premiers que je vais d'abord m'occuper.

Nous savons par saint Augustin que le premier livre était une sorte d'introduction générale, et, par Cicéron, qu'il touchait à la philosophie. Comme Servius nous apprend qu'au début des *Antiquités divines* Varron parlait de l'âme humaine et de son immortalité, et qu'il semble avoir

voulu mettre entre les deux parties de son ouvrage une parfaite correspondance, il est assez naturel de penser, avec M. Krahner, que, dans l'introduction des *Antiquités humaines*, il s'était occupé de la nature physique de l'homme. Je ne sais quelle place y tenait la philosophie ; on n'en trouve aucune trace parmi les courts fragments de ce livre ; on y voit seulement que Varron mentionnait quelques remèdes extraordinaires et qu'il parlait des psylles, êtres merveilleux, qui jouaient avec les serpents et passaient pour en être nés[1] ; ce qui nous prouve que, fidèle aux habitudes de son esprit, il abandonnait vite les lois générales de la nature pour courir aux curiosités.

L'ouvrage était divisé en quatre parties qui traitaient des hommes, des lieux, des temps et des choses[2]. Chacune de ces parties contenait six livres. C'était une division commode qui remontait peut-être jusqu'aux Grecs, et permettait d'établir quelque ordre dans des matières fort diverses. Varron s'en était servi plusieurs fois et l'appliquait aux choses les moins graves comme aux plus importantes. Nous la retrouverons dans les *Antiquités divines*, nous l'avons déjà vue dans les *Ménippées*[3] ; elle sert ici à nous mettre sous les yeux toute l'histoire romaine, là elle résumait les conditions d'un repas irréprochable.

Cicéron songeait sans doute aux six premiers livres des *Antiquités* quand il dit à Varron : « Tu nous as montré qui nous sommes. » Pour bien faire connaître aux Romains d'où ils venaient, Varron remontait jusqu'aux Troyens et à Énée. Il le faisait voir sauvant de Troie en flammes son

1. Plin., VII, 2. — 2. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 3.
3. *Nescis quid vesper serus vehat*. Ed. Œhl., p. 171.

père et ses pénates. Il le suivait dans toute sa route, en Épire, où il fonde une ville[1], à Dodone, où il consulte l'oracle de Jupiter, à Délos, à Carthage, où il cause par son départ, non pas la mort de Didon, comme l'a dit plus tard Virgile, mais celle d'Anna, sa sœur[2], aux champs de Laurente, où le conduit une étoile miraculeuse qui brille devant lui depuis son départ de Troie[3]. Il rapporte les présages qui accompagnent son arrivée[4], son alliance avec Diomède qui lui rend les os de son père Anchise et lui restitue le Palladium[5], toutes ces histoires, enfin, que Virgile devait, quelques années après, aller chercher dans ses livres et rendre immortelles par sa poésie. Après Énée, Romulus et les rois de Rome avaient leur tour, ainsi que tous les citoyens qui s'étaient illustrés de quelque façon et dont le nom était resté attaché à quelque souvenir, à quelque institution, à quelque monument du passé. Il sortait même de Rome et parlait des cités voisines qui s'étaient alliées de bonne heure avec le peuple romain. Nous savons qu'il ne dédaignait pas de débrouiller, en passant, les origines des Salentins[6], et de raconter les traditions

1. Serv. *in Æn.*, III, 349. — 2. Id., IV, 682.

3. Id., I, 382. Les manuscrits de Servius portent ici : *rerum divin.*, II; mais les citations conviennent si bien au sujet traité dans le second livre des *Antiquités humaines*, qu'on suppose que le copiste se sera trompé. Ne serait-il pas possible, cependant, qu'à propos des cérémonies religieuses introduites par Énée, et dont on sait qu'il était question au deuxième livre des *Antiquités divines*, Varron soit revenu sur les faits miraculeux de ce voyage qui en avaient été l'occasion ? On sait que ces répétitions sont fréquentes chez lui.

4. Id., III, 392. Il y était question de la laie blanche et de ses trente petits. Seulement, chez Varron le miracle est bien plus compliqué que chez Virgile. Il y a des petits de diverse couleur, et les blancs seuls tettent leur mère à l'arrivée d'Énée.

5. Id., IV, 427; II, 166. — 6. Probus, *in Ecl.*, VI, 31.

sabines sur la merveilleuse fondation de Cures[1]. Jusqu'à quel temps avait-il poussé ces récits? on l'ignore. On sait seulement qu'il y était question de Brennus et de la prise de Rome par les Gaulois[2].

Les six livres qui traitaient des lieux ne contenaient pas la géographie du monde entier, mais seulement celle de l'Italie [3]. Varron l'aimait d'un amour filial, comme Virgile, et il n'avait manqué aucune occasion de la célébrer. Voici comme en parlent les interlocuteurs qu'il introduisait dans le plus important ouvrage qui nous reste de lui, le traité de la vie rustique : « Vous qui avez visité tant de pays, dit Agrasius à ses amis, en avez-vous vu un seul qui fût mieux cultivé que l'Italie?— Non, certes, répond Agrius, il n'y en a aucun qui soit aussi fertile dans toute son étendue. Vous savez bien que le monde entier a été divisé par Eratosthènes en deux parties, une qui est tournée du côté du nord et l'autre qui s'étend vers le midi. De ces deux parties, c'est celle du nord qui est la plus salubre et la plus fertile ; parmi les contrées du nord, c'est l'Europe ; en Europe, c'est l'Italie. Aucun climat n'est aussi tempéré que le sien. Dans les pays plus reculés règnent d'éternels hivers.... La nuit y dure six mois entiers et l'on ne peut plus naviguer sur l'Océan à cause des glaces qui le couvrent. — Et comment voulez-vous, dit alors Fundanius, qu'en ces pays quelque produit de la terre puisse naître et grandir?... Au contraire, est-il quelque plante utile qui ne naisse en Italie et n'y devienne plus belle qu'ailleurs? Quel blé comparer à celui de Capoue ou d'A-

1. Denys d'Halic., *Ant. Rom.*, I.— 2. Lydus, *De magist.*— 3. S. Aug., *De fragm. civ. D.*, VI, 4.

pulie? Quel vin à celui de Falerne? Quelle huile à celle de Vénafre? L'Italie n'est-elle pas si bien plantée d'arbres qu'on la prendrait pour un verger? La Phrygie, malgré le surnom que lui donne Homère, a-t-elle autant de vignes qu'elle? Argos, qu'il appelle *la fertile*, l'est-elle plus que l'Italie? En quel pays un seul arpent produit-il dix et douze outres de vin, comme on le voit chez nous? Ne lisons-nous pas en effet dans les *Origines* de Caton : « Le ter« ritoire des Gaulois, en deçà des Picentins et d'Ariminium, « qui a été partagé entre les citoyens romains, contient des « terres qui rapportent par arpent plus de dix outres de « vin? » N'en est-il pas de même chez les Faventins, et n'a-t-on pas donné à certaines vignes le nom de vignes *de trois cents amphores*, parce que tel y est le produit de chaque arpent de terrain [1]? » J'ai rapporté ce passage tout entier parce qu'il peut nous donner quelque idée de la manière dont Varron parlait de l'Italie dans les *Antiquités*, et remplacer ce qu'il en disait qui est aujourd'hui perdu. Le livre était différent, mais l'esprit était le même, les fragments nous l'indiquent. On y retrouve la même admiration pour ce beau pays : « On l'appelle Italie, dit-il, du mot grec Ἰταλός, à cause des grands troupeaux qu'elle nourrit [2]. » Il prend plaisir à énumérer les produits les plus abondants et les plus beaux de chaque contrée qu'elle renferme : « On récolte à Capoue le meilleur blé, à Falerne le meilleur vin, à Casine la meilleure huile, à Tusculum les meilleures figues, à Tarente le meilleur miel, et dans le Tibre on prend les meilleurs poissons [3]. » De ces éloges généraux, il arrivait à la description particu-

1. *De re rust.*, I, 2. — 2. A. Gell., XI, 1. — 3. Macrob., *Sat.* II, 12.

lière de chaque contrée. Il reste de cette partie de l'ouvrage l'énumération des fleuves qui baignaient Rhégium[1], et celle des divers passages des Alpes[2]; les noms des principales villes des Étrusques et des Aborigènes[3]; quelques mots sur les lacs et les eaux sulfureuses dont l'Italie abonde[4]; et, ce qui ne doit pas surprendre chez Varron qui se souvient toujours qu'il est grammairien, quelques étymologies assez bizarres de contrées et de villes italiennes, celle de *Cære*, par exemple, qu'il fait venir du mot χαῖρε que des Grecs mourant de soif prononcèrent quand ils virent le ruisseau au bord duquel elle est bâtie[5]. Il est probable que la description de Rome n'y était pas oubliée : Varron en connaissait tous les quartiers, avec leur nom ancien, et le motif qui le leur avait fait donner ; il savait l'histoire de chaque rue et le passé de chaque édifice. Ce qu'il en dit dans le cinquième livre du *De lingua latina* n'était, sans doute, que le résumé des recherches plus détaillées que contenaient les *Antiquités*.

Les six livres suivants, dans lesquels il essayait de débrouiller la chronologie de Rome, commençaient par l'étude de quelques questions générales sur les années et les jours. Sa science, sur ce point, était sûre et étendue, et elle devait plaire d'autant plus aux Romains que la nécessité où ils se trouvaient de réformer leur calendrier leur en faisait mieux sentir l'importance. On ne peut douter que Varron n'ait parlé, en cet endroit, de la manière dont Romulus, et, après lui, Numa réglèrent l'année ; de sa division en douze mois et de l'origine du nom que chacun

1. Probus, *in Bucol.*, I. — 2. Serv., *in Æn.*, X, 13. — 3. Denys d'Hal., *Ant. Rom.*, I. — 4. Serv., *in Æn.*, VII, 563. — 5. Int. vet., *in Æn.*, X, 183.

d'eux portait [1]; de la division du mois en calendes, en ides et en nones [2], et de la façon de distinguer et de reconnaître les jours appelés *festi*, *profesti*, *intercisi*, question alors fort discutée par les jurisconsultes et les théologiens, et qui avait donné naissance à un grand nombre de savants ouvrages [3]; enfin des différentes divisions qu'on avait faites dans le jour ou la nuit [4] : Aulu-Gelle a conservé un fragment curieux de ces recherches dans lequel Varron rapporte les diverses manières dont les différents peuples avaient marqué les limites du jour et prouve que celle des Romains est la meilleure [5]. Après cette étude du calendrier, Varron s'occupait d'établir les dates certaines des principaux événements de l'histoire romaine. Il cherchait combien de temps séparait l'arrivée d'Énée en Italie de la fondation de Rome [6], et surtout quelle était l'année exacte de cette fondation. « Vous avez fixé l'âge de la patrie, » lui disait Cicéron, dans sa reconnaissance; et, pour cette date importante, tout le monde s'était empressé d'accepter le calcul de l'illustre érudit; il avait même pris tant d'autorité qu'un célèbre astronome Tarutius Firmanus s'en était servi pour tirer l'horoscope de

1. Voir ce que dit Varron sur l'origine du nom d'*aprilis*, Macrob., *Sat.*, I, 12. Je crois qu'on peut supposer sans témérité que, dans ce chapitre et les quatre suivants, Macrobe, en traitant du calendrier romain, s'était beaucoup servi de l'ouvrage de Varron, qu'il cite, du reste, fort souvent.

2. Macr., *Sat.*, I, 15 : *Ut idus omnes Jovi, ita omnes Kalendas Junoni tributas, et Varronis et pontificalis affirmat auctoritas.*

3. Surtout à l'ouvrage célèbre de Cincius Alimentus. Macrobe (*Sat.* I, 16) cite l'opinion de Varron sur ces questions. Il s'appuie sur son autorité pour savoir ce que c'est que le *mundus patens*, s'il est permis de combattre un jour férié, et qui a établi les *Nundines*.

4. Voir le passage curieux conservé par Servius, *in Æn.*, II, 268.

5. *N. A.*, III, 2. — 6. Lydus, *De magist.*, I, 1.

Rome[1]. A ce propos Varron rapportait une prédiction étrange d'un augure respecté, le Marse Vettius, un des plus savants hommes dans son art. « Si ce que racontent les historiens, disait-il, des augures donnés à Romulus et des douze vautours qu'il aperçut est véritable, puisque le peuple romain a passé sa cent vingtième année, il n'ira pas au delà de douze cents ans[2]. » Niebuhr fait remarquer que le souvenir de cette prédiction ne s'effaça point, et que Rome, bien qu'elle se promît si ouvertement l'immortalité, se rappela toujours avec terreur le terme que lui avait assigné l'augure marse. Quand ce terme approcha, les sectateurs de l'ancien culte opprimé furent saisis d'un profond découragement, et il se trouva qu'en effet l'augure ne s'était pas trompé. Avec le douzième siècle s'évanouit le pouvoir de Rome. Prise par Totila, délaissée par les empereurs pour d'autres cités, elle avait cessé d'être la capitale civile de l'empire et n'était pas encore devenue le centre religieux du monde[3].

Par un malheur irréparable, des six derniers livres, que nous aurions surtout tenu à connaître, il ne nous est presque pas parvenu de fragments. Ils traitaient des institutions et des usages, et Varron y avait décrit en détail toute la constitution romaine. Il remontait à l'expulsion des Tarquins pour rappeler quelles lois furent alors établies[4], parlait des décemvirs, des censeurs, des préteurs et des consuls ; définissait le pouvoir des divers magistrats, et en marquait les limites; indiquait les amendes et les punitions qu'ils pouvaient infliger, avec la formule des

1. Plutarq., *Vita Rom.* et Lydus, *De mens.*, I, 14. — 2 Censor, *De die nat.* — 3. Nieb., *Hist. rom.*, I, 315. Niebuhr traite naturellement fort mal les calculs de Varron qui contrarient son système. — 4. Non v. *Reditio.*

jugements qu'ils prononçaient [1], et désignait ceux qui avaient le droit d'assigner les citoyens devant eux (*vocatio*) ou de les faire saisir (*prehensio*) [2]. L'ouvrage était probablement terminé par ce livre sur la paix et la guerre dont parle Aulu-Gelle [3], dans lequel il définissait les trêves, parlait des lances, des traits, des machines et des différents ordres de bataille, en savant qui avait quelquefois tenu l'épée; et aussi des vaisseaux, de leurs agrès, de la manière de combattre sur mer, science qu'il n'avait pas seulement étudiée dans les livres, mais en commandant les flottes romaines pendant les guerres des pirates.

Le peu qui nous reste des *Antiquités humaines* nous en fait assez connaître l'importance et nous en explique le succès. C'est ce grand ouvrage qui établit solidement la réputation de Varron parmi ses contemporains. Tandis que les érudits se réjouissaient de rencontrer réunies et ordonnées ensemble les belles recherches de Cincius, de Macer, d'Ælius Stilon, augmentées d'une foule d'autres que Varron ne devait qu'à lui, les bons citoyens applaudissaient à cette œuvre patriotique qui devait attacher davantage Rome à ses institutions en les lui faisant mieux

1. A.-Gell., XI, 1.

2. Id., XIII, 12 et 13. C'est à ce propos qu'il parlait fièrement de lui et de l'exemple qu'il avait donné en refusant d'obéir à un tribun qui le citait sans en avoir le droit, et qu'il se vantait d'avoir maintenu les vieux usages.

3. id., I, 25. Contrairement à l'opinion de Popma, soutenue par M. Krahner, je crois que ce livre était à la fin et non en tête des six derniers, qui traitaient des choses. Je vois en effet que le fragment sur les vaisseaux et la marine est rapporté par Aulu-Gelle, au vingt-cinquième livre (*N. A.*, XVII, 3). Pourquoi Varron aurait-il séparé la guerre maritime de la guerre continentale? Je rapporte à ce livre, avec M. Krahner, les citations de Servius, *in Æn.*, XI, 502, 682, XII, 121, et Philarg., *in Georg.*, III, 313.

comprendre; tous enfin, quel que fût leur parti politique, étaient fiers de voir que l'érudition aussi se faisait romaine et qu'on n'était plus forcé de l'aller chercher en Grèce. Cicéron se fit l'interprète de cette admiration générale, et il trouva, pour l'exprimer, de magnifiques paroles : « Nous étions, dit-il à Varron, comme des voyageurs errants, des étrangers dans notre propre patrie; c'est toi qui nous as ramenés en nos demeures ; tes livres nous ont fait savoir ce que nous sommes et en quels lieux nous vivons; tu as fixé l'âge de Rome et la date des événements ; tu nous as enseigné les règles des cérémonies sacrées et des divers sacerdoces, les usages de la paix et ceux de la guerre, la situation des contrées et des villes, enfin toutes les choses divines et humaines, avec leurs noms, leurs caractères, les devoirs qu'elles imposent, et les motifs qui leur ont donné naissance [1]. »

## III

Le *De gente populi romani*. — Sujet et analyse de cet ouvrage. — Mélange bizarre qu'on y trouve de récits fabuleux et de recherches chronologiques. — Chronologie appliquée aux dieux. — Varron evhémériste.

Cette admiration générale, qui n'était pas une surprise d'un moment, puisqu'elle durait encore du temps d'Aulu-Gelle [2], n'empêcha pas Varron, suivant son habitude, de

1. *Acad.*, I, 3. — 2. A.-Gell., XIX, 14: *Varronis monumenta.... in propatulo frequentique usu feruntur.*

revenir sur son œuvre, d'en reprendre quelques parties et de les traiter à part, afin de leur donner plus de profondeur et d'étendue.

C'est ainsi qu'il crut devoir recommencer ses travaux sur la chronologie romaine, et leur consacrer un nouvel ouvrage en quatre livres qu'il appela *De gente populi romani*. Ce titre indique quel était le dessein de l'auteur; il voulait traiter le peuple romain comme une noble famille (*gens*) fière de ses origines et qui cherche à les bien établir. Il faisait sa généalogie, le suivant avec un soin pieux à travers toute l'histoire, et remontant de peuple en peuple jusqu'à la source même d'où ses plus anciens aïeux étaient sortis. Mais si Rome était le but de son travail, elle ne le remplissait pas tout entier. Au lieu de l'isoler, pour l'étudier seule, il semblait tenir au contraire à la replacer parmi les autres nations, faisant marcher ensemble, par de savants synchronismes, toute l'histoire du monde ancien, et rangeant, pour ainsi dire, les traditions des autres peuples, avec leurs dates précises, autour de celles des ancêtres de Rome. Un curieux passage de Censorinus nous indique à la fois la méthode de l'auteur et le succès de ses recherches. A propos d'une date difficile à établir, il déclare que Varron est parvenu à la fixer avec certitude en comparant les chronologies des différentes cités, et qu'il a jeté tant de lumière sur ces difficultés, que chacun peut dire non-seulement en quelle année, mais en quel jour s'est passé l'événement[1].

Au début de son ouvrage, Varron divisait l'histoire entière du monde en trois époques. Depuis la naissance de

1. Cens., *De die nat.*, 21.

l'univers jusqu'au déluge d'Ogygès, c'étaient les temps inconnus; depuis ce déluge jusqu'à la première Olympiade, les temps fabuleux; avec la première Olympiade commençaient les temps historiques [1]. La première période échappait à toutes les recherches; il n'y avait aucun peuple dont l'histoire remontât au delà du déluge d'Ogygès. Les Égyptiens avaient bien la prétention de se donner mille siècles d'existence, mais Varron leur répondait en disant : « Quels livres vous donnent la preuve d'une pareille antiquité? Vous ne connaissez les lettres que depuis Isis, c'est-à-dire depuis deux mille ans [2]; » et il expliquait leur erreur en supposant que les années dont ils voulaient parler étaient des années d'un mois. Il ne remontait donc pas plus haut que le déluge d'Ogygès, et commençait par rapporter un prodige constaté par les historiens et les astronomes, et qui se serait passé vers ce temps : « Un étrange événement eut lieu dans le ciel. L'étoile de Vénus que Plaute appelle *Vesperugo* et Homère Ἕσπερος, et qui est la plus belle de toutes, changea tout à coup de couleur, de grandeur, de forme et de cours; ce qui n'avait jamais eu lieu et ne s'est jamais reproduit [3]. » C'est par ce miracle que s'ouvrent les temps que Varron appelle fabuleux; et ce nom leur convient, car cette partie de son livre était pleine de fables et de récits mythologiques, dont Varron, par une singularité remarquable, cherchait à établir la date certaine. Il arrive enfin aux temps historiques et y suit l'ordre des faits, passant du royaume de Sicyone, qui lui semblait le plus ancien

1. Cens., *De die nat.*, 21. — 2. Saint Aug., *De civ. D.*, XVIII, 40; Lact, II, 10. — 3. Saint Aug., *De civ. D.*, XXI, 8. Freret (*Mém. de l'Acad. des insc.*, X, p. 357) essaye de donner une explication naturelle de ce miracle. Il suppose que ces peuples ignorants auront pris quelque comète pour l'étoile de Vénus

de tous, à celui d'Athènes et d'Argos, et s'arrêtant avec tant de plaisir sur toutes ces antiquités qu'à la fin du second livre, il n'était encore arrivé qu'à la guerre de Troie [1]. Les deux autres livres étaient consacrés à la chronologie des rois du Latium, qu'il accordait avec celle des peuples de la Grèce, et aux rois de Rome. Numa est le dernier dont le nom se trouve cité dans les fragments qui restent de ces livres, et il est à croire que l'œuvre de Varron n'allait guère plus loin. Des temps plus certains, moins contestés, commençaient alors pour la famille romaine; et d'ailleurs les doutes qui restaient sur l'époque suivante avaient été suffisamment éclaircis dans les *Antiquités humaines*. Quoi qu'il en soit, le résumé de toutes ces recherches chronologiques, c'est qu'il fallait compter deux mille ans depuis le déluge d'Ogygès jusqu'au consulat d'Hirtius [2].

Cet important ouvrage, à l'exactitude et à la science duquel tous les critiques anciens rendent témoignage, était aussi, à ce qu'il semble, moins aride qu'on n'est tenté de le croire d'après le sujet qu'il traite. Quoique la chronologie y tienne la première place, les récits, les appréciations historiques n'en étaient pas tout à fait bannis. Nous savons qu'en parlant des premières années de Rome, il ne pouvait s'empêcher de célébrer cette glorieuse époque, et d'en étaler les vertus : c'était son habitude [3]; et qu'il racontait aussi quels emprunts ce peuple naissant avait fait aux nations voisines [4]. Il semble qu'il s'était étendu avec encore plus de complaisance sur les temps

1. Saint Aug., *De civ. D.*, XVIII, 13. — 2. Arnob., V, 8. — 3. Serv., *in Æn.*, IX, 603. — 4. Id., VII, 176.

fabuleux. Sa mémoire était remplie de curieux récits et il ne pouvait s'empêcher de les redire dès qu'il s'en présentait quelque occasion. Le nom d'un personnage, la date d'un événement suffisaient pour amener quelque longue histoire. C'est ainsi qu'après avoir fixé le temps de la fondation d'Athènes, il rapportait les merveilleuses circonstances qui l'avaient accompagnée, et le combat de Minerve et de Neptune pour avoir l'honneur de lui donner leur nom [1]. De même, à propos de l'arrivée des Grecs en Italie, dont il établissait la date, il n'avait garde d'omettre les métamorphoses de Diomède en oiseau, et les miracles de Circé qui changeait les hommes en bêtes; il semblait parfaitement admettre ces miracles et il en donnait pour preuve l'existence des loups-garous, notamment l'histoire de ce Démenète qui, après avoir été loup durant vingt ans, redevint homme et gagna des prix à Olympie [2]. Le *De gente populi romani* devait donc présenter de singuliers contrastes. Des récits merveilleux s'y mêlaient à la précision des recherches les plus exactes, et la chronologie avait la prétention de s'y appliquer à la fable. Elle était bien plus téméraire encore, car elle se prenait aux dieux même, et essayait de les rapporter, comme les hommes, à une date précise. Minerve avait paru sur le lac Tritonis vers le temps d'Ogygès; Mercure et Bacchus étaient venus plus tard, et Hercule ne faisait que de mourir au moment où commença la guerre de Troie [3]. Si Varron le sait d'une manière si précise, c'est qu'évidemment il l'a appris de quelque disciple d'Evhémère, d'un de ces audacieux scep-

1. Saint Aug., *De civ. D.*, XVIII, 9. — 2. Id., XVIII, 16 et 17.
3. Id., XVIII, 8.

tiques qui tenaient les dieux pour des hommes divinisés. L'influence de cette doctrine se retrouve dans un très-grand nombre de fragments du *De gente populi romani*[1]. Il semble aussi qu'en cet ouvrage Varron ait encore plus fidèlement suivi les Grecs que dans tous les autres. Non-seulement il accepte leurs récits et leurs calculs, mais il cède sans résistance à leurs prétentions les plus invraisemblables. On sait le mépris profond de la Grèce pour tout ce qui n'était pas elle, et comment elle faisait profession de dédaigner les traditions des autres peuples. Si pourtant ces traditions se faisaient respecter d'elle en quelque façon et qu'il ne lui fût pas permis de les mépriser, elle changeait de système, et essayait de les tourner à son profit en leur trouvant quelque origine dans sa propre histoire. Les dieux triomphants de Rome n'échappèrent pas à cet affront : on créa des légendes qui les faisaient venir de la Grèce ; Picus, Stercus, le vieux Faunus lui-même devinrent des étrangers dans leur propre pays, des Grecs transplantés sur le sol du Latium. Varron, qui n'a nulle part cité ces légendes, semble dire, en les négligeant, que son orgueil national en était choqué. Mais il devient plus complaisant quand il ne s'agit plus de Rome. Ici, par exemple, il admet sans contestation que Sérapis et Isis sont des Argiens transportés en Égypte. Isis n'est-elle pas visiblement la même chose qu'Io ; et, dans Sérapis, ne retrouve-t-on pas le mot grec σορός mêlé au nom d'Apis,

1. Aussi doit-on rapporter à cet ouvrage les fragments de Varron qui portent la trace d'un evhémérisme prononcé : celui, par exemple, où il raconte que Junon avait grandi à Samos et qu'elle y avait épousé Jupiter (Lact., *Inst. div.*, I, 15) ; et surtout celui où il dit que les hommages qu'on rend aux dieux ont été imaginés d'après quelque circonstance

un des rois d'Argos[1]? Quelque absurde que soit cette opinion, comme la vanité romaine n'y est pas intéressée, il l'accepte et la rapporte. Il a donc ici très-fidèlement imité les Grecs, et, parmi les Grecs, les disciples d'Evhémère. Isis et Sérapis, comme on vient de le voir, sont des Argiens, c'est-à-dire des hommes divinisés; on les a mis parmi les dieux pour reconnaître les services qu'ils ont rendus; et, de peur que le souvenir de leur humanité ne nuisît à leur culte, on avait sévèrement défendu de le rappeler jamais. La statue placée à la porte de leurs temples, avec un doigt sur la bouche, indiquait que c'était un secret qu'il fallait taire. De même Prométhée n'était qu'un sage, et l'on supposa qu'il avait créé l'homme parce qu'il lui avait enseigné la sagesse qui lui donne une seconde vie[2]. Quant à la fable qui concerne les géants, elle avait une bien plus mesquine origine: à l'époque du déluge, les hommes effrayés s'étaient réfugiés sur les montagnes; les plus pressés avaient pris les meilleures places. Comme ils s'étaient établis le plus haut, ils parurent les plus grands. Ils vainquirent les autres, grâce à leur position, et les vaincus les adorèrent[3]. Voilà un evhémérisme bien grossier et qui doit étrangement surprendre, quand on songe que Varron suit, dans les *Antiquités divines*, les doctrines des stoïciens, ennemis déclarés d'Evhémère. Mais j'ai déjà montré qu'il prenait facilement les idées des auteurs qu'il imitait, et qu'il changeait quelquefois d'opinion en changeant de sujet et de modèle.

de leur vie ou de leur mort (Saint Aug., *De consens. Evang.*, I, 23).

1. Saint Aug., *De civ. D.*, XVIII, 3. — 2. *Id.*, XVIII, 8. — 3. Serv., *in Æn.*, III, 578.

## IV

Le *De vita populi romani*. — Sujet et division de cet ouvrage. Son caractère.

C'est encore dans ses *Antiquités humaines* qu'il avait pris le sujet du *De vita populi romani*, traité en quatre livres, adressé à son ami Atticus, comme lui grand partisan du passé. On voit, par les fragments qui en restent, qu'il y traitait les mêmes matières que dans les six derniers livres de son grand ouvrage. Ce sont toujours les anciens usages, les institutions, la manière d'être et de vivre du peuple romain, mais présentés cette fois d'une façon différente et dans un esprit nouveau. Il semble d'abord que le plan général et l'arrangement des parties ne devaient pas se ressembler. Ici, comme dans l'ouvrage que je viens d'étudier, le titre peut nous éclairer sur le but de l'auteur ; car on sait que Varron ne prenait pas ses titres au hasard, et il a même encouru le reproche d'avoir mis quelque prétention à les choisir. Ce n'est donc pas sans intention qu'il a appelé son livre : *De vita populi romani*, et on se souvient, en lisant ce titre, de ce passage de Florus où il dit qu'il va considérer le peuple romain comme un seul homme et qu'il retrouve dans son histoire les quatre âges de notre vie[1]. En y regardant bien, on croit apercevoir dans les quatre livres de Varron quelque chose

1. Florus, *Préfac.*

de cette division. Ne se pourrait-il pas faire qu'il eût, lui aussi, assimilé l'histoire de Rome à la vie humaine, qu'il l'eût divisée comme elle, et traité à part chaque âge du peuple romain, en rapportant à chaque période les institutions qu'elle avait vues naître et grandir et les coutumes qu'on y pratiquait? L'enfance de Rome, dit Florus, fut le temps des rois, ce temps où elle lutta avec ses voisins sans s'écarter encore du sein maternel. C'est aussi de l'époque des rois qu'il s'agit dans le premier livre de Varron; il est tout consacré à louer les vertus de cette héroïque enfance. Les noms des Gaulois, de Décius, de Cinéas, qu'on retrouve parmi les fragments du second livre, nous indiquent de quelle époque il s'y agissait. C'est le temps où, au milieu des grandes luttes du Forum, et dans les intervalles de repos que laissait la conquête de l'Italie, se fonde la constitution romaine. Varron la faisait connaître, et, en même temps, présentait un tableau des mœurs de cet âge, simple encore et vertueux, bien que Rome commençât à s'enrichir, et que le Forum s'embellît de monuments à la place de ses échoppes de bois[1]. C'était, si l'on veut, la jeunesse du peuple romain, jeunesse vigoureuse, et qui faisait pressentir les grandeurs de l'âge suivant. On voit, dans le troisième livre, qu'il était question des guerres puniques, et, à l'occasion des plus grandes luttes que Rome ait eu à soutenir, Varron s'occupait de la paix, de la guerre et des triomphes. Le dernier livre est plein du souvenir des événements contemporains, et, à la tristesse qu'éprouve Varron en les racontant, on voit bien qu'il croyait assister à la vieillesse de Rome.

1. Non. v. *Tabernæ*.

Ainsi, si je ne me suis pas trompé, cet ouvrage contenait un tableau de la vie de Rome, moins complet peut-être et moins profond que les recherches des *Antiquités humaines*, mais plus brillant et plus animé. Assurément le but de Varron, en composant ces deux livres, n'était pas tout à fait le même. L'un s'adressait surtout aux érudits, l'autre semble avoir été fait pour le peuple. Il ne s'agissait pas, au moment où le *De vita populi romani* fut écrit, de satisfaire la curiosité des esprits distingués, mais de réveiller dans les cœurs l'amour et le regret du passé, et de faire, s'il se pouvait, des partisans aux institutions républicaines. Ce dessein me paraît visible dans tout l'ouvrage, mais surtout au premier et au dernier livre. Si Varron exagère les vertus et le bonheur des premiers siècles de Rome, s'il aime tant à en présenter le tableau, c'est que, comme Tite Live, il voit le présent avec douleur, et qu'il est heureux de se jeter dans le passé pour s'arracher au spectacle des mœurs de son époque[1]. Aussi, quel plaisir il prend à comparer les mœurs des vieux Romains et leur honorable pauvreté avec le luxe scandaleux de son temps! Il les montre dans leurs maisons étroites, qui n'avaient que les meubles nécessaires[2], mangeant leur pain et leur bouillie, au coin du feu, pendant l'hiver, en plein air, pendant l'été, dans leur cour, quand ils sont à la campagne, sinon, sur leur terrasse[3]; achetant, quand ils se marient, deux oreillers et deux couvertures[4]; et sautant, pour tout plaisir, les jours de fête, sur des outres huilées, la tête découverte, les cheveux en désordre et retenus à peine par quelques ban-

1. Tit. Liv., *Préfac.* — 2. Non. v. *Culina* et *Trulleum*.
3. Id., v. *Cohortes*. — 4. Id., v. *Culcita*.

delettes [1]. Il dépeint leurs femmes, chastes et sobres, obtenant, comme une grande faveur, dans leurs vieux jours, de boire une pauvre piquette, occupées à filer la laine au milieu de leurs esclaves [2], sans croire que le rang ou la naissance les dispensât de ces simples devoirs, car on montrait encore de son temps, dans le temple de Sancus, le fuseau et la navette de Tanaquil [3]. Les dieux aussi étaient simples alors comme tout le monde; ils n'avaient que des temples misérables et de grossières statues; on les honorait avec des offrandes de bouillie et de fèves, mais combien ils étaient plus propices qu'ils ne le sont devenus plus tard, quoiqu'on les ait faits de marbre, d'ivoire et d'or [4]! Le dernier livre devait être rempli des sentiments d'un vieux Pompéien que le pardon de César avait mal étouffés. Il y parlait des Gracques avec colère; il leur reprochait d'avoir livré les jugements aux chevaliers, et, en donnant deux têtes à la république, d'avoir fait naître les discordes civiles [5]. C'est depuis que, pour garder le pouvoir, on a eu recours aux sanglantes séditions. « Car, disait-il énergiquement, telle est l'ambition effrénée de certaines gens qu'ils aimeraient mieux voir le ciel tomber sur eux que de renoncer aux charges qu'ils désirent [6]. » Qu'en est-il résulté? des guerres terribles qui ont ruiné l'Italie. « Ses villes sont désertes, elles qui autrefois regorgeaient d'habitants [7]. » Les réflexions de ce genre ne sont pas rares parmi les fragments de cet ouvrage. Ici, il rappelle tristement combien la division des citoyens affaiblit la prospérité publique, blesse et détruit le bien géné-

1. Tit. Liv., *Préfac.* v. *Cernuus.* — 2. *Id.* v. *Lora* et *Juxta.* — 3. Plin., *H. N.* VIII, 74. — 4. Non. v. *Paupertates.* — 5. *Bicipitem civitatem fecit.* Non. v. *Biceps.* — 6. Id., *Casus pro casu.* — 7. Id., *ibid.*

ral[1]; là, que les succès même de Rome ont fait perdre tout souci de l'intérêt de l'état, et que, lorsqu'on n'a plus rien craint pour la république, on n'a plus songé qu'à soi[2]; il constate enfin, dans une phrase énergique, qu'une gangrène sanglante semble s'être répandue dans tous les membres du peuple romain[3].

Qu'on se souvienne du temps où ce livre était écrit. C'était, comme je l'ai montré, à la veille du jour où la république allait disparaître, et pendant qu'elle livrait son dernier combat. Il était honorable pour Varron d'essayer ainsi de réveiller l'esprit national. Il n'y devait pas mieux réussir que Cicéron, et tous deux allaient payer, l'un par la mort, l'autre par la proscription, leurs généreux mais inutiles efforts pour une cause perdue.

1. Id. v. *Distrahere: Distractione civium elanguescit bonum proprium civitatis, atque ægrotare incipit et consenescere.*

2. Id. v. *Focillantur.* — 3. Id. v. *Gangræna : Per omnes articulos populi hanc mali gangrænam sanguinolentam permeasse.*

# CHAPITRE VII.

## VARRON THÉOLOGIEN. — LES ANTIQUITÉS DIVINES.

### I

Réputation des *Antiquités divines.* — Motifs de cette réputation. Plan de l'ouvrage.

Quelque renommée que Varron eût obtenue comme antiquaire et grammairien, il avait, dans ces sciences, d'illustres rivaux : quelques-uns lui préféraient ouvertement Nigidius Figulus. Mais, dans la théologie, personne ne pouvait lui être comparé [1].

Il n'y a point d'ouvrage de lui qui ait été plus souvent cité que ses *Antiquités divines.* C'est là que Denys d'Halicarnasse, Aulu-Gelle et Macrobe ont trouvé presque tout ce qu'ils nous disent des usages religieux de Rome. Servius s'en sert à tout moment pour éclairer Virgile, et encore aujourd'hui, sans les débris épars que nous en avons sauvés, nous ne comprendrions pas grand'chose à la religion

1. Serv. *in Æn.*, X, 175 : *Nigidius autem solus est post Varronem, licet Varro præcellat in theologia, hic in communibus litteris.*

romaine. Du reste, la fortune a singulièrement servi Varron, et des événements qu'il était loin de prévoir se sont chargés de donner à son livre, malgré les années, un intérêt toujours vivant. Il venait à peine de paraître, quand Auguste, qui voulait arrêter cette société sur son déclin, essaya de réveiller en elle le sentiment religieux. On reprit les vieilles coutumes, on revint aux anciennes lois, on entoura le culte des dieux d'une magnificence incomparable, et l'empereur se fit gloire d'être appelé le fondateur ou le restaurateur de tous les temples[1]. Les grands hommes qu'il protégeait durent afficher un grand respect pour les dieux, alors même qu'ils n'y croyaient guère. Le sceptique, l'épicurien Horace chanta Jupiter, comme il célébrait la vie rude des anciens Sabins, et le poëte de l'*Art d'aimer* écrivit les *Fastes*[2]. Dans cette sorte de restauration religieuse, les *Antiquités* de Varron durent être fort consultées; c'est là qu'on allait surtout chercher le souvenir des anciens usages que l'on voulait faire revivre. Ovide y a évidemment puisé sa science, quoiqu'il se vante à plusieurs reprises[3] de la tirer des antiques annales : il n'était pas homme à fouiller les rituels pontificaux, écrits dans une langue barbare, que les savants avaient grand'peine à comprendre, et il s'estimait fort heureux de les trouver analysés avec tant de soin dans le livre de Varron. Loin de nuire aux *Antiquités divines*, comme on pourrait le croire, le christianisme les fit en-

1. *Templorum omnium conditor ac restitutor* (Tit. Liv., IV, 20).

2. Il faut rendre cette justice à Ovide qu'il paraît lui-même fort étonné de son nouveau rôle. Après avoir rappelé qu'il a chanté les amours avant de célébrer les dieux, il ajoute : Qui pouvait croire que j'arriverais là par une pareille route (*Fast.*, II, 8).

3. *Fast.*, I, 7; IV, 11.

core mieux connaître, et peut-être ne furent-elles jamais plus étudiées qu'alors. Quand les Pères de l'Église attaquaient les croyances des païens, c'est dans Varron qu'ils les allaient chercher. Il leur importait, pour n'avoir pas l'air de combattre des chimères, de s'appuyer sur une autorité solide et qui fût acceptée même de leurs ennemis. Or les philosophes, par leur habitude d'interpréter subtilement les dogmes, pouvaient les dénaturer, et les poëtes, en se livrant à leur imagination, sont suspects d'inventer des fables. Mais qui aurait osé révoquer en doute le témoignage de celui que tout le monde reconnaissait pour le plus honnête, comme pour le plus savant des érudits[1]? Ainsi, par une fortune singulière, la réputation des *Antiquités divines* de Varron s'accrut dans ces luttes mêmes où succomba le culte qu'il voulait expliquer et défendre.

Il est donc naturel que nous nous arrêtions sur cet ouvrage plus que sur les autres; il mérite par son importance et sa longue renommée d'être examiné de près. Cependant ce n'est pas une histoire de la religion romaine que j'écris à propos de Varron; on pourrait être tenté de le faire, et les fragments si nombreux et si variés des *Antiquités* en fourniraient quelque occasion. Mais il faut se borner, s'en tenir strictement au sujet même, c'est-à-dire à ce que nous avons conservé de l'ouvrage de Varron, à l'idée qu'il se faisait de la religion de son pays, aux renseignements qu'il nous a laissés sur elle, et renvoyer, pour le reste, aux travaux plus complets qui, de nos jours, ont été publiés sur cette importante matière[2]. Je me conten-

1. C'est ce que dit formellement Lactance (*Inst. div.*, I, 6) et dans les termes même que je viens d'employer.

2. Voir entre autres le IVe volume des *Antiquités romaines* de Becker,

terai donc de réunir soigneusement les fragments des *Antiquités*, d'essayer de les classer et d'en saisir, s'il se peut, l'esprit et le caractère.

Et d'abord, le plan nous en est parfaitement connu. Saint Augustin, qui s'était beaucoup servi de cet ouvrage et en avait tiré grand profit, nous en a conservé les divisions principales. L'ordre est le même que dans les *Antiquités humaines*. «C'est toujours quatre parties, qui contiennent chacune trois livres, trois pour les personnes, trois pour les lieux, trois pour les temps, trois pour les choses. Ainsi, voulant parler du culte qu'on rend aux dieux, il se sert de la même division subtile entre les personnes qui le rendent, le lieu et le temps où il est rendu, et la manière dont on le rend, c'est-à-dire les divers sacrifices que l'on offre. Est-ce tout, et n'attend-on pas qu'il parle de ceux auquels ces sacrifices sont offerts? Pour cela, il a ajouté trois livres encore où il est question des dieux, ce qui fait quinze livres en tout. Il faut joindre à ce nombre un seizième placé en tête de l'ouvrage et qui traite la matière en général. Chacune de ces cinq parties, en mettant à part le premier livre, se subdivise elle-même d'une manière régulière. Des trois premiers livres, qui concernent les hommes, le premier traite des Pontifes, le second des Augures, le troisième des Quindécemvirs. Dans les trois suivants, qui concernent les lieux, il est successivement question des autels privés, des temples, des lieux sacrés. Les trois autres, qui ont pour objet le temps, c'est-à-dire les jours de fête, contiennent

rédigé par M. Marquardt, et surtout le beau livre que vient de publier M. Preller (*Römische mythologie;* Berlin, 1858), livre si complet, si savant, et d'une science si française. Je me suis beaucoup servi de ces deux ouvrages.

un livre pour les féries, un autre pour les jeux du cirque, un troisième pour ceux du théâtre. Ceux qui traitent des sacrifices comprennent tour à tour les consécrations, les sacrifices privés et les sacrifices publics. Enfin cette sorte de procession se termine par trois livres où l'auteur s'occupe de ceux à qui l'on rend tout ce culte; le premier est consacré aux dieux certains, le second aux dieux incertains, le troisième aux dieux principaux ou choisis [1]. »

Le plan des *Antiquités divines* une fois connu, entrons dans le détail des différents livres qu'elles renferment; étudions-les à part, à l'aide des fragments qui restent de chacun d'eux, ou de ceux qui peuvent raisonnablement s'y rapporter.

## II

Le premier livre. — Varron y expose le dessein de son ouvrage. — Jugement sévère qu'il porte sur la religion romaine. — Comment l'expliquer. — Liberté que prenaient les Grecs sur les questions religieuses. — De quelle manière elle pénètre chez les Romains. — Scepticisme général après les guerres puniques. — Efforts pour sauver au moins le culte officiel. — Les trois religions distinctes du pontife Scævola. — Varron adopte cette division en la modifiant : — 1° Religion des poëtes ou théologie mythique. — Varron blâme les fables et les raconte soigneusement. — Comment saint Augustin explique cette contradiction. — 2° Religion des philosophes ou théologie naturelle. — Système des épicuriens et des stoïciens. — 3° Religion civile. — C'est celle-là que Varron veut exposer. — Son caractère chez les Romains.

Le premier livre était une étude générale du sujet. On sait par Servius que Varron y parlait de l'immortalité de

1. *De civ. D.*, VI, 3.

l'âme, et reproduisait en détail les arguments du Phédon [1]. On voit, par les fragments, qu'il y exposait sa pensée et quel dessein il se proposait en écrivant son ouvrage. C'est ce dessein qu'il importe de bien connaître; essayons, avant tout, de le découvrir.

Il craint, nous dit-il, que les dieux ne périssent, non par l'attaque ouverte de quelque ennemi, mais par la négligence de ses concitoyens. Il veut les sauver de cette sorte de ruine ; il espère que son livre les rappellera au souvenir des honnêtes gens et les remettra en honneur. Aussi pense-t-il leur rendre un plus grand service que Metellus lorsqu'il sauva Vesta de l'incendie de son temple, ou qu'Énée lorsqu'il arracha ses Pénates des décombres de Troie [2].

C'est donc dans un dessein tout religieux qu'il travaille [3]; il prétend restaurer le culte des dieux menacé par l'indifférence publique; et pourtant son ouvrage commence par une profession publique d'incrédulité. Cette religion qu'il va défendre, il en voit et il en dit tous les défauts. Il sait bien qu'elle raconte des fables absurdes au sujet des dieux : « Les vieux Romains se sont laissé prendre aux récits menteurs des poëtes, quand ils ont imaginé des dieux de sexe différent, qui se marient entre eux et qui ont des enfants. » Il va parler des jeux institués en l'honneur des dieux; mais il ne dissimule pas que les jeux lui paraissent un bien mauvais moyen de les honorer. Il va s'occuper des temples qu'on leur construit, des statues par lesquelles on les représente, et il commence par blâ-

1. *In Æn.*, VI, 703. — 2. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 2.
3. Id., IV, 31. *Ad Deos colendos velut religiosus hortatur.*

mer l'habitude où l'on est de leur élever des statues ; les anciens se gardaient de le faire, et ils avaient bien raison : « Ceux qui ont imaginé de représenter les dieux sous une forme humaine ont diminué la frayeur qu'ils inspiraient et accrédité une erreur. » En un mot, la religion de son pays, telle qu'elle est, est mauvaise : « S'il le pouvait, il la ferait bien meilleure et plus conforme aux principes de l'ordre naturel [1]. »

Étrange contradiction, et singulier début d'un ouvrage religieux ! Un moderne a peine à le comprendre, et on ne peut se l'expliquer qu'en se souvenant de la nature des cultes antiques.

On sait que les anciens, les Grecs surtout, n'avaient pas, à proprement parler, de dogmes religieux. Leurs croyances, nées au hasard, d'un élan de l'âme ou d'un caprice de l'imagination, se conservant par la tradition populaire qui change tout, prenaient, en passant d'un pays à l'autre, le tour d'esprit de chaque peuple, l'empreinte de ses idées et de son caractère. De là naissaient mille légendes qu'augmenta encore la fantaisie des poëtes qui, les premiers, s'avisèrent de les recueillir. Dans une confusion pareille, quand l'histoire, les attributs, le culte de chaque dieu changeait avec chaque ville, quel moyen d'imposer à tout le monde une croyance uniforme? Pouvait-on forcer quelqu'un à suivre le récit d'Homère plutôt que celui d'Hésiode ? A pratiquer le culte de Samothrace ou celui de Délos? Ainsi la variation dans les opinions amena une certaine indépendance dans la pensée ; et, sauf le cas

1. Tous ces passages sont tirés de saint Augustin, *De civ. D.*, IV, 31. Voir aussi Arnobe, VII, 7.

assez rare où l'on punit sévèrement quelques athées déclarés, comme ce Protagoras d'Abdères, qui professait ouvertement qu'on ne peut pas dire si les dieux existent ou n'existent pas [1], les philosophes eurent la permission d'en parler à leur aise et d'en donner publiquement des explications qui commençaient par les supprimer.

A Rome, il n'en pouvait pas être tout à fait ainsi. Une cité si bien réglée, où l'on aspirait avant tout à l'ordre et à l'unité, ne pouvait pas laisser une indépendance complète sur ces importantes matières. Dès les premiers temps l'autorité civile et le pouvoir religieux avaient été confondus ensemble : Numa était flamine de Jupiter, en même temps que roi ; et jamais, depuis cette époque, la religion et l'État ne se séparèrent. Il en résulta que l'une et l'autre imposèrent leurs prescriptions de la même façon, et que la loi religieuse fut aussi stricte, aussi impérieuse, aussi absolue que la loi civile. Il n'y eut pas autant qu'en Grèce de fantaisie et de caprice dans la création des dieux ; on en tint registre, et les pontifes les écrivirent régulièrement sur leurs livres appelés *Indigitamenta*, avec leurs attributs, leurs fonctions et la manière de les honorer. De là naquirent une foule de règles précises, invariables, qu'il n'était jamais permis de négliger, et auxquelles personne ne pouvait se soustraire. Le législateur semblait avoir pris soin qu'aucun citoyen, en aucun moment de sa vie, n'échappât à cette influence religieuse. Les pratiques étaient faciles, pour qu'on n'eût pas de prétexte à s'en dispenser, mais nombreuses et attachantes [2]; par ces formalités in-

1. Cic., *De nat. Deor.*, I, 23. — 2. Id., *De rep.*, II, 14 : *Multa constituit* (Numa) *sed ea sine impensa.... sacrorum ipsorum diligentiam difficilem, apparatum perfacilem esse voluit.*

finies on s'emparait de l'attention et on occupait l'homme tout entier. C'était donc un culte sévère et compliqué, tout hérissé de formules comme le droit, qui, dans toutes les circonstances de la vie, dans toutes les occupations de la journée, embarrassait le citoyen et le magistrat de mille pratiques gênantes, comme pour soumettre ouvertement la volonté individuelle à la loi, et la faire ployer sous ses prescriptions répétées. C'est même de cette idée de gêne et d'attache qu'est venu, selon quelques critiques anciens, le nom de religion (*religio a religare*) [1].

Mais au fond et malgré cette gêne apparente, les esprits étaient presque aussi indépendants à Rome que dans la Grèce. Comprimée ouvertement par la loi, la liberté revint d'un autre côté. En tout, c'est le propre de la loi de régler les actions, sans essayer d'atteindre la pensée. Ici aussi elle s'occupa plus de prescrire des pratiques que d'imposer des croyances ; elle établit des cérémonies et des sacrifices, et non pas un dogme officiel ; en un mot elle réduisit la religion au culte : *Religio, id est cultus deorum*, dit quelque part Cicéron, se conformant à l'opinion générale [2] ; et Festus nous apprend qu'on appelait religieux, non pas les plus honnêtes et les plus vertueux, mais ceux qui honoraient les dieux d'après les lois du pays [3]. Ainsi de ce qu'à Rome la religion est tombée de bonne heure sous le joug du pouvoir et qu'elle a été traitée comme une affaire de gouvernement, il lui est arrivé nécessairement de se confiner presque dans le culte. Cette tendance va devenir

1. Serv. *in Æn.*, VIII, 349. — 2. *De nat. Deor.*, II, 3.
3. Fest., v. *Religiosi : Religiosi dicuntur qui faciendarum prætermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis delectum habent.*

de plus en plus manifeste, nous allons la voir se préciser et s'ériger en doctrine avec Scævola et Varron, mais elle a de tout temps existé, elle est la suite naturelle de l'introduction du pouvoir civil dans les questions religieuses; car, dans aucun temps, la loi ni l'opinion n'ont essayé bien sévèrement de prescrire des croyances. Aux yeux du Sénat, maître de la religion, il n'importait pas de croire, mais d'obéir aux règles établies : c'était laisser à chacun, au fond de son cœur, et souvent même en ses paroles, toute la liberté de ses opinions.

Il n'est pas étonnant qu'on en ait vite usé. Dès l'époque des guerres puniques, l'incrédulité entre à Rome avec les chefs-d'œuvre de la Grèce. On sait que Rome, pressée de connaître, embrassa, pour ainsi dire, d'un seul regard la Grèce de tous les âges. Les écrivains des époques croyantes et ceux des siècles sceptiques lui arrivèrent ensemble, elle les lut en même temps, et le poëte qui lui fit connaître Homère et les tragiques, si pleins de la puissance des dieux, traduisit aussi Evhémère qui niait leur divinité. Le scepticisme fit à Rome de rapides progrès, on le comprend facilement : la religion ne s'y appuyait pas sur ce qui fait ordinairement sa force et la rend capable de résistance, je veux dire sur un livre qui en contienne les doctrines et sur un corps sacerdotal chargé de les interpréter et de les défendre. On n'y connaissait vraiment pas de livres sacrés, dans le sens que nous attachons à ce mot. Les *Indigitamenta*, les *Libri sacerdotum populi Romani* renfermaient tout au plus des noms de divinités avec des formules de prières; les *Libri rituales*, *Libri haruspicum*, *Libri fulgurales* enseignaient comment il faut prendre les auspices, et quelles cérémonies sont exigées pour fonder

des temples, consacrer des autels, élever des murs ou construire des portes [1]. C'étaient des recueils de pratiques bizarres, et une sorte de procédure minutieuse et compliquée où la doctrine n'avait pas de place. Quant aux prêtres, quoique réunis en corporations, on ne voit pas qu'ils aient jamais pris cet esprit exclusif et obstiné qui semble le caractère des castes sacerdotales. C'étaient, au fond, des magistrats politiques, élus, comme les autres, par le peuple, ou choisis par leurs collègues, qui n'avaient de titres à être préférés que d'avoir servi l'État ainsi que faisaient les autres citoyens, et qui, la plupart du temps, restaient mêlés aux affaires. Des prêtres pareils, préteurs ou consuls, en même temps que flamines ou que augures, et bien moins soucieux de leurs fonctions religieuses que de leurs charges politiques, n'étaient, on le comprend, qu'un bien faible appui pour la religion romaine. Ajoutons qu'elle se défendit mal elle-même et commit une imprudence qui lui devint fatale. Les dieux du Latium s'étaient empressés de se confondre avec ceux de la Grèce; mais, dans ce mélange, ils se trouvèrent perdre en solidité ce qu'ils gagnaient en poésie. S'ils participaient à l'éclat incomparable que les poëtes avaient répandu sur les dieux grecs, ils étaient atteints des blessures que leur avait faites le scepticisme des philosophes.

Rome d'abord ne s'en émut pas. La religion extérieure, la seule à laquelle on semblait tenir, était plus florissante que jamais. On construisait des temples, on instituait des jeux, on allait en procession recevoir le dieu d'Épidaure ou la déesse de Pessinunte ; qu'importait le reste ? D'ailleurs

1 Festus (v. *Rituales*) le dit positivement.

les arts, les lettres, les opinions de la Grèce envahissaient tous les esprits ; les plus sévères se laissaient entraîner au charme de ces mœurs nouvelles, ou, s'ils paraissaient résister, c'était seulement en public, et pour conserver au dehors la dignité romaine. Il est, sans doute, ordinaire que les opinions de la vie publique ne soient pas tout à fait celles de la vie privée, qu'on se façonne un peu aux positions qu'on occupe, et qu'en devenant un personnage officiel on soit contraint d'accepter certaines manières de parler et d'agir. Mais je ne crois pas que nulle part cette nécessité ait été plus généralement imposée et plus facilement reçue que dans la société romaine. Personne, à ce qu'il semble, ne s'étonnait qu'on jugeât différemment les choses selon qu'on parlait en magistrat ou en homme privé. Il y avait des sentiments qu'il convenait d'étaler au Forum, et qu'on quittait en déposant la prétexte. Par exemple, il entrait dans le rôle d'un consul ou d'un censeur de paraître ignorer, ou même de condamner les arts de la Grèce ; ce qui ne l'empêchait pas de se ruiner pour en rassembler chez lui les plus beaux chefs-d'œuvre. Ce contraste bizarre est surtout visible en ce qui concerne la religion. Lælius faisait, pour le maintien du culte et des rites anciens, un discours admirable que Cicéron ne relisait pas sans attendrissement [1] ; mais il était en même temps l'ami, le protecteur du poëte Lucilius qui se plaisait à les railler, et l'on peut supposer que, dans ces entretiens familiers dont Horace a parlé, ils devaient bien rire ensemble *des Faunes et des Lamies et des autres inventions de Numa, tout au plus bonnes à effrayer les enfants* [2].

1. *De nat. Deor.*, III, 2. — 2. *Lucil. fragm.*

Caton se plaignait qu'on négligeât les augures et qu'on eût laissé perdre des auspices importants[1]; mais on sait qu'il ne comprenait pas qu'un Haruspice en pût regarder un autre sans éclater de rire[2].

A la longue, ces railleries pouvaient ébranler la religion de l'État. Il est certain qu'en ces sujets délicats les moindres coups portent plus loin qu'on ne pense. L'usage et l'abus se tiennent ordinairement de si près qu'en touchant l'un on risque fort de blesser l'autre. Il y avait donc à craindre que les raisonnements des philosophes et les irrévérences des poëtes, qui prétendaient corriger les excès d'une superstition ridicule, ne finissent par compromettre le culte patriotique. Pour prévenir ce danger, on prit soin de marquer jusqu'où pouvait s'étendre le doute, et de lui faire sa part. Vers le temps de Sylla, le grand pontife Scævola emprunta aux stoïciens une distinction subtile et l'appliqua à la religion romaine. « Il y a trois espèces de dieux, disait-il, ceux des poëtes, ceux des philosophes, ceux des chefs de la République. La première n'est qu'un tissu de fictions indignes de la divinité; la seconde ne convient pas aux États; elle renferme beaucoup de choses superflues ou même nuisibles pour le peuple[3]. » Restaient les dieux des chefs de la République, ou la religion officielle. Mais par ces mots que pouvait entendre Scævola ? Ce n'était pas un ensemble de doctrines sur l'origine de l'homme et sa destinée : la religion romaine ne s'est jamais élevée jusque là. Ce ne pouvait pas être non plus une série de traditions sur les dieux du pays, l'étude de leurs attributs, le récit

1. Cic., *De Divin.*, I, 15. — 2. Cic., *De nat. Deor.*, I, 26. *De Divin.*, II, 24. — 3. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 27.

de leurs aventures : les dieux du Latium se confondaient tous les jours davantage avec ceux de la Grèce, et ils n'avaient plus d'autre histoire ; leur légende primitive s'était combinée avec ces fables qui semblaient à Scævola indignes de la majesté divine; un esprit sérieux ne pouvait y croire. Quant à en rendre raison de quelque manière, et à leur donner une sorte de vérité en les expliquant, Scævola n'y consentait pas davantage, et repoussait les raisonnements des philosophes autant que les mensonges des poëtes. Que restait-il à faire? Conserver fidèlement les pratiques anciennes et tout l'extérieur du culte tel qu'il était réglé par les livres pontificaux, honorer les dieux selon les rites, et penser d'eux ce qu'on voulait.

Cette distinction commode imaginée par Scævola, qui appuyait d'une sorte de théorie ce qui était la tendance de tout le monde et que nous avons vu pratiqué instinctivement par Caton et Lælius, fit fortune à Rome. Aussi Varron s'empressait-t-il de l'adopter au commencement de son livre. Il montrait qu'il y avait trois manières de concevoir la religion, ou, comme il disait, trois sortes de théologies, l'une qu'il appelait *mythique*, l'autre *naturelle* et la troisième *civile*. « J'appelle mythique, ajoutait-il, celle qu'ont imaginée les poëtes; naturelle, celle des philosophes; civile, celle des États. La première contient bien des fictions contraires à la nature et à la dignité des immortels. Ici, c'est un dieu qui naît de la tête ou de la cuisse d'un autre, ou bien de quelques gouttes de sang ; là, c'est un dieu voleur, adultère, esclave : enfin on leur attribue tous les désordres des hommes, et même des hommes les plus méprisés. La théologie naturelle est celle sur laquelle les philosophes ont laissé un grand nombre d'écrits dans les-

quels ils recherchent la nature des dieux, leur essence et le lieu où ils résident; depuis quel temps ils sont nés, ou s'ils ont toujours existé; quel est le principe de leur être; le feu, comme le veut Héraclite; les nombres, comme le pense Pythagore; les atomes, ainsi que le prétend Épicure : questions qu'il convient mieux de débattre entre les murs d'une école que devant le peuple et au Forum. La théologie civile est celle que les citoyens d'un État, surtout les prêtres, doivent connaître et pratiquer. Elle enseigne quels dieux il faut honorer publiquement, quels sacrifices ils exigent. La première de ces théologies est propre au théâtre, la seconde au monde, la troisième à la cité, *prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem*[1]. »

Voilà cette fameuse division que, depuis saint Augustin, on a tant de fois rapportée. On voit que c'est tout à fait celle qu'avait imaginée le pontife Scævola; mais Varron, en l'acceptant, en a changé l'esprit. Sans doute ces trois sortes de théologies sont distinctes chez lui, néanmoins il reconnaît qu'elles se mêlent et se confondent souvent ensemble : « Les deux premières, dit-il, ont servi à former la religion civile[2]; » et il se regarde comme forcé de parler de toutes les deux à propos de la dernière. C'est là une grande différence avec Scævola, qui traitait durement les imaginations des poëtes et les raisonnements des philosophes, et, en sa qualité de grand pontife et de vieux Romain, ne consentait pas à sortir des institutions antiques et de la religion officielle. Varron, plus accommodant, reconnaît

1. *De civ. D.*, VI, 5. — 2. Id., VI, 6.

ce que les deux premières théologies ont donné à la religion de l'État, il avoue qu'elle s'est modifiée par leur influence, et, quoique celle-ci soit l'objet particulier de son étude, il ne néglige pas de parler des autres. Il faut le suivre dans cette partie de ses recherches, voir quelle part il leur fait, ce qu'il pense et ce qu'il dit de la théologie des poëtes et de celle des philosophes, avant d'en venir à la religion de l'État.

Assurément, dans l'ouvrage d'un grave philosophe comme Varron, la première de ces théologies, celle des poëtes, devait être fort maltraitée. Ai-je besoin de dire qu'il ne croyait pas un mot des légendes absurdes dont se composait l'histoire des dieux? Il y avait longtemps qu'on les traitait de contes de vieilles femmes, *aniles fabulæ*, et même les anciennes histoires des dieux du pays, les récits merveilleux dont on entourait la naissance de Rome ne rencontraient pas plus de créance. On a vu comment Lucilius parlait des Lamies et des Faunes. Tite-Live lui-même, que son patriotisme incline à la crédulité, et qui, grâce à son imagination flexible, sait prendre l'âge des faits qu'il raconte, ou, comme il dit si bien lui-même, devenir antique en revenant à l'antiquité [1], ose à peine les répéter : « Il faut pardonner, dit-il, aux temps anciens de rendre les commencements des États plus respectables en faisant intervenir les dieux dans leur fondation. » Puis il ajoute avec un admirable orgueil : « S'il est permis à quelque peuple de consacrer ses origines et de les rattacher aux dieux, le peuple romain s'est acquis tant de gloire dans les combats que, lorsqu'il prétend des-

1. XLIII, 13.

cendre de Mars, il convient que les nations vaincues souffrent ses prétentions aussi patiemment qu'elles supportent son empire[1]. » Varron parle à peu près de même de toutes ces narrations merveilleuses qu'on avait faites sur les premiers temps de Rome, et reconnaît aussi que ce ne sont là que des mensonges, ou tout au plus des illusions utiles : « Il est bon pour l'État que les hommes de cœur appelés à le gouverner se croient issus des dieux. Leur âme, fortifiée par la croyance à cette céleste origine, se porte avec plus d'ardeur aux grandes entreprises; ils les poussent plus résolûment, et, comme ils se croient assurés du succès, ils finissent par l'obtenir[2]. » S'il faisait ainsi bon marché des légendes nationales, à plus forte raison maltraitait-il les fables de la Grèce que la religion romaine avait fini par accepter. Il attaquait vivement les inventions des poëtes et les supercheries des prêtres. Personne n'était plus que lui l'ennemi des faux miracles par lesquels certains temples essayaient de se mettre en crédit et d'attirer la foule. Par exemple, il ne voulait pas croire que les prêtres du temple d'Apollon sur le Soracte eussent reçu du ciel la faculté merveilleuse de passer sur des charbons ardents sans se brûler. « S'ils le font, disait Varron, c'est qu'ils se frottent les pieds d'une certaine préparation; » et il en indiquait la recette[3]. Selon saint Augustin,

1. Id., *Préface*. — 2. S. Aug., *De civ. D.*, III, 4.

3. Serv. *in Æn.*, XI, 787. — Cette incrédulité de Varron surprenait beaucoup les commentateurs, gens d'ordinaire fort crédules. Aussi Servius l'appelle-t-il *expugnator religionis*, tout comme on donnait à un savant chrétien le nom de *dénicheur de saints*. Du reste, Varron était lui-même quelquefois très-crédule, et il acceptait des miracles au moins aussi surprenants que ceux qu'il rejetait ailleurs. Par exemple, il disait qu'à Paphos, quelque pluie qu'il tombât dans les environs, il

il ne voulait pas accepter les récits fabuleux par lesquels la dignité des dieux lui semblait diminuée, et, entre plusieurs traditions, il avait grand soin de choisir la plus morale, celle qui compromettait le moins la majesté divine[1].

Cependant, malgré toutes ces louables précautions, les légendes et les fables étaient bien nombreuses dans l'ouvrage de Varron. Une fois ces réserves faites et sa conscience mise à l'abri par quelques réticences ou quelques sévérités, il devenait plus indulgent, et se mettait à raconter sans scrupule toutes ces histoires, comme s'il avait oublié qu'il venait de les condamner et de ruiner par avance toute leur autorité. Cette contradiction ne nous surprend guère chez Varron, nous qui sommes habitués à voir sa curiosité d'érudit démentir si souvent sa sévérité de philosophe. Mais saint Augustin la trouve tout à fait inexplicable. Il ne peut comprendre qu'après avoir si durement traité les fables des poëtes, Varron prenne tant de plaisir à les recueillir, et raconte si sérieusement les plus étranges. « En vérité, dit-il, il n'aurait pas agi autrement s'il voulait attaquer et détruire cette religion qu'il prétendait défendre[2]. » Aussi, pour trouver quelque raison à cette contradiction surprenante, saint Augustin imagine-t-il que Varron était en effet un ennemi caché du paganisme, un habile homme, un adroit impie qui, craignant l'inimitié des siens, n'a pas voulu se découvrir, mais qui a prétendu ruiner sa religion rien qu'en l'exposant. Quand il l'a osé, quand il l'a pu faire sans

ne pleuvait jamais sur le temple de Vénus (Serv., *in Æn.* I, 415). Il croyait aussi qu'on pouvait, par des charmes, attirer chez soi la moisson du voisin (Id., *in Eclog.*, VIII, 99).

1. *De civ. D.*, XVIII, 10. — 2. *Id*, VI, 2.

danger, il a dit son opinion ouvertement; il l'a dérobée sous une apparence de respect, quand il a eu peur qu'elle ne fût mal accueillie [1]. Cette explication plaît fort à saint Augustin qui y revient plusieurs fois. Mais est-il possible de l'admettre? Peut-on faire un trompeur adroit d'un homme qui a exprimé son opinion avec tant de franchise au début de son livre, quand il parle de la théologie des poëtes? Non certes; son caractère ne permet pas de croire qu'il ait été de lui-même un hypocrite, et la liberté de ses premières paroles défend de penser qu'il a été forcé de l'être. S'il raconte trop longuement des fables ridicules, il n'en faut accuser que sa curiosité qui les lui faisait recueillir, et son amour du passé qui les lui faisait aimer; s'il les redit avec complaisance, presque avec respect, si, après s'être moqué d'elles, il semble quelquefois y croire, ce n'est au fond qu'une contradiction naturelle à l'homme et plus fréquente qu'on ne pense. Rien n'est plus important dans la vie que la croyance religieuse; il n'y a rien aussi sur quoi l'on s'accorde moins nettement et moins résolûment avec soi-même. Comme on ne rompt pas avec le passé sans en garder, malgré soi, quelque chose, et qu'il est difficile de se soustraire entièrement à l'influence des souvenirs, tout en étant incrédule par raison, sur quelques points, on reste croyant par habitude, et il arrive aux plus sceptiques d'avoir leurs moments de foi. Il entre, en effet, dans les croyances, bien des éléments d'origine diverse qui ne disparaissent pas tous à la fois. Elles ressemblent à ces grands arbres si solidement établis en terre qu'on a peine à les détruire tout à fait; alors même qu'on

1. *De civ. D.*, VI, 5.

croit avoir arraché toutes leurs racines, ils vivent encore dans quelque rejeton enfoui et oublié. Voilà d'où vint à Varron cette facilité à rapporter toutes ces légendes, et même ce respect qu'il témoigne en les racontant, et non pas, comme pense saint Augustin, d'une habile politique qui cherchait à nuire au polythéisme sans courir aucun danger, et en ayant l'air de le servir. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, qu'on ne pouvait pas se douter alors qu'il y eût quelque péril à conserver et à répéter tous ces récits étranges, toutes ces fables ridicules. Le polythéisme n'avait pas en face de lui une religion rivale qui aspirât à le remplacer. C'est seulement quand on a affaire à un adversaire déclaré, qui veut votre place, qu'on veille à cacher ses endroits faibles et qu'on prend garde à ne pas donner sur soi d'avantage. Or, Varron dit lui-même qu'il ne craignait pour ses dieux que la négligence de leurs adorateurs et non pas l'attaque d'un ennemi. Qui pouvait croire, en effet, que l'ennemi fût si proche? Aussi, dans sa sécurité, racontait-il naïvement les légendes les plus compromettantes, sans se douter qu'on irait chercher dans son livre des arguments contre la religion qu'il croyait servir, et qu'on ferait de lui un ennemi habile, parce qu'ignorant le danger il ne prenait pas la peine d'être un ami prudent.

Si Varron se laissait aller à redire toutes ces fables poétiques, après en avoir reconnu l'inconvenance et la fausseté, s'il s'occupait avec tant de complaisance de ce qu'il appelait lui-même la *religion du théâtre*, on ne peut douter qu'il ne fût plus à l'aise avec la mythologie naturelle, c'est-à-dire avec les systèmes inventés par les philosophes pour expliquer les religions populaires. Il dit formellement

lui-même qu'il préfère de beaucoup ces systèmes des sages aux fables des poëtes [1], et l'on n'a pas de peine à le croire. Tous les honnêtes gens s'étaient empressés de les adopter comme le seul moyen de conserver quelque foi à la religion de leur pays. Ce n'est qu'en trouvant à toutes ces fables un sens philosophique qu'ils pouvaient leur garder encore quelque respect, ne point se séparer de leurs concitoyens, prendre part à leurs fêtes et à leurs sacrifices, et sembler même partager leurs croyances, tandis qu'en réalité ils corrigeaient par l'interprétation philosophique ce qu'elles pouvaient avoir de trop ridicule, prises au sens littéral.

On sait que deux explications avaient été tentées de la mythologie populaire : celle d'Évhemère, ou de l'école d'Épicure, grossière et matérielle, qui faisait des dieux des hommes divinisés ; et celle des stoïciens, plus élevée, plus philosophique, qui ne voyait en eux que la personnification des forces de la nature. J'ai fait voir que Varron acceptait complétement l'explication d'Évhemère dans son traité *De gente populi Romani;* dans ses *Antiquités* il adoptait les opinions stoïciennes. Cet éclectisme lui est trop ordinaire pour nous surprendre. Ici, d'ailleurs, il peut s'expliquer en quelque façon. Les deux systèmes ne s'excluaient pas entièrement l'un l'autre. Nous pouvons conclure d'un passage du *De natura Deorum* [2] que certains stoïciens ne repoussaient pas tout à fait l'explication des épicuriens, et qu'ils semblaient quelquefois l'admettre pour quelques dieux de création récente ; en sorte que

1. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 6. — 2. C'est l'opinion de Balbus qui représente, dans cet ouvrage, la doctrine stoïcienne (II, 24).

Varron, même quand il faisait quelques emprunts à la doctrine d'Évhemère, pouvait n'être pas entièrement infidèle aux traditions stoïciennes. Mais, dans l'ouvrage qui nous occupe, il n'y a plus de trace de cet éclectisme; Varron y suit entièrement le système stoïcien, et nous verrons, quand nous parlerons plus en détail du seizième livre, qu'il n'avait fait qu'y reproduire, avec une scrupuleuse fidélité, les opinions de Cléanthe et de Chrysippe.

Ainsi donc Varron, moins rigoureux que Scævola, admettait que la théologie mythique et la théologie naturelle ont eu quelque influence sur la religion civile, que les explications des philosophes ont été quelquefois acceptées par les hommes d'État, que les inventions des poëtes ont donné naissance à des cérémonies et à des fêtes que la République a consacrées en les adoptant. Il fait donc quelque place, dans son ouvrage, aux récits des poëtes et aux interprétations des philosophes. Mais il ne faut pas s'y tromper, c'est avant tout de la religion officielle qu'il va s'occuper. Les deux premières ne paraîtront chez lui que pour faire mieux comprendre l'autre. Il explique clairement sa pensée quand il donne, dans son premier livre, les raisons qui lui ont fait placer les *Antiquités humaines* avant les *Antiquités divines* : c'est qu'il ne va pas étudier les dieux en eux-mêmes et dans leur essence, mais uniquement les rites qu'on a établis pour les honorer. « Or, dit-il, le peintre existe avant le tableau, le maçon avant l'édifice; de même les cités existaient avant les institutions qu'elles ont faites [1]. » Ainsi la religion est pour

1. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 4.

lui une institution utile, imaginée par les fondateurs des cités pour retenir les peuples, un lien qui les unit par la communauté des pratiques, un moyen de donner plus de solidité et de grandeur aux établissements politiques en y intéressant les idées religieuses. C'est donc sur son caractère pratique, appliqué, que Varron insiste spécialement. L'existence des dieux et les recherches philosophiques sur leur nature ne l'occupent qu'en passant; mais il fait longuement savoir à quoi ils sont bons, il expose tous les attributs que leur accordent les rituels pontificaux, afin que l'on connaisse dans quel cas il faut les implorer, et quelle sorte de services ils peuvent rendre. C'est lui-même qui le dit avec une étrange crudité : « On ne peut pas vivre si l'on ignore où se trouvent le charpentier, le boulanger, le couvreur, en quel endroit on pourra se procurer les outils qui sont nécessaires, et où sont les gens qu'on prendra pour guides, pour aides ou pour maîtres. » Il en est de même pour les dieux; il ne suffit pas qu'on ait appris en général qu'ils existent, il faut qu'on sache quels sont ceux auxquels il faudra recourir selon les besoins du moment. « A quoi bon connaître un médecin de nom et de vue, si vous ignorez qu'il est médecin? De même vous savez qu'Esculape est dieu; qu'importe, si l'on ne vous a pas dit qu'il guérit les maladies et dans quel cas il faut l'implorer? » Il va donc indiquer, pour ainsi dire, la spécialité de chaque dieu, les fonctions qu'il remplit, les motifs pour lesquels on s'adresse à lui, et surtout la manière de le prier. « Par ce moyen, dit-il, il sera facile de connaître quels dieux nous devons invoquer et appeler à notre aide dans nos besoins divers, et nous n'imiterons pas par ignorance ces comédiens qui, pour faire rire la foule, affectent de

demander de l'eau à Bacchus et du vin aux Nymphes[1]. » Rome a porté en toute chose un grand amour de la netteté de la règle, de la précision. Il semble que, pour consacrer ces qualités qui lui plaisaient tant, elle les ait fait remonter jusqu'aux dieux eux-mêmes. On affectait de croire qu'ils y tenaient comme les hommes, que, par exemple, ils écoutaient mieux, si l'on les invoquait par leur nom véritable et dans les formes prescrites, qu'ils refusaient d'entendre si l'on omettait le moindre détail et si l'on se trompait d'un mot en leur adressant quelque prière. Dans leur religion, comme dans leur sévère jurisprudence, les Romains admettaient que manquer en un point, c'est manquer en tout. De quelle importance n'était-il donc pas de conserver ces formules si rigoureuses et si compliquées; surtout en un temps où, avec la décadence des mœurs, se perdaient le respect et le souvenir du passé! C'est ce que Varron essayait de faire, et l'on comprend qu'il crut rendre un grand service à la religion de son pays, et être plus utile à ses dieux qu'Énée ou Metellus qui les avaient sauvés des flammes.

Ainsi les *Antiquités divines* n'étaient pas, comme on l'a quelquefois pensé, une apologie du polythéisme et de ses croyances, mais un exposé du culte romain. Voilà comment il a pu être écrit par un sceptique et s'ouvrir par une profession d'incrédulité. Seulement, ce sceptique est en même temps un homme d'État, cet élève des philosophes de la Grèce est un sénateur; il aime sans doute la vérité, mais il est plus aise d'en jouir que désireux de la répandre. Ne lui dites pas que lorsqu'on croit l'avoir

1. S. Aug., *De civ. D.*, IV, 22.

trouvée, il ne convient pas de la retenir comme un privilége de grand seigneur, et qu'il en faut faire profiter le peuple, il répondra durement « qu'il y a des vérités qu'il est bon que le peuple ne sache pas, et des mensonges qu'il est bon que le peuple prenne pour des vérités [1]. » Ainsi la religion n'est qu'une institution civile comme une autre ; il faut accomplir les pratiques qu'elle ordonne sans trop en chercher la raison, comme on obéit à la loi sans la discuter. La régularité est la première des vertus religieuses. Le peuple croit à ses dieux et à leurs ridicules fables ; on peut se moquer de lui en secret, mais il ne faut pas le détromper de peur qu'il ne perde le respect et ne néglige le culte. Les sages ne croient pas à cette multitude de dieux ni aux étranges histoires qu'on en raconte ; ils les honorent cependant comme tout le monde, parce que les aïeux l'ont voulu et qu'il ne faut pas changer les anciens usages. Leur rôle consiste donc, non pas à établir la vérité des croyances, mais à veiller à l'observation des pratiques. La science religieuse est toute dans ces mots : il faut prier les dieux à la façon des ancêtres, *avito et patrito more precari* [2]. C'est là ce que Varron va enseigner.

1. S. Aug., *De civ. D.*, IV, 31.
2. Varr., *Menipp.* Éd. Œhl., p. 149.

## III

Les douze livres suivants. — Pourquoi il en reste si peu de chose. — Livres II-IV. — Les Pontifes. — Les Augures, — Les Quindécemvirs et les livres sibyllins. — Livres V-VII. — Les chapelles. — Les temples. — Les lieux religieux. — Livres VIII-X. — Les féries. — Les jeux du cirque. —Les jeux scéniques. — Livres XI-XIII. — Les consécrations. — Les sacrifices privés. — Les sacrifices publics.

Cette science était développée en douze livres, et les remplissait tout entiers. Je vais les étudier ensemble, car les fragments qui en restent sont rares et courts. Avec le christianisme tous ces détails du culte ancien perdirent leur importance. Ce n'est pas sur ce point que porta la lutte entre les deux religions, mais sur des questions plus générales. Aussi avons-nous conservé beaucoup de fragments du premier livre où le sujet était indiqué dans son ensemble, et des trois derniers qui traitaient des dieux. Quant aux douze autres, comme ils exposaient des rites et des pratiques qu'on avait moins d'intérêt à attaquer et à défendre, ils sont presque entièrement perdus.

Varron s'occupait d'abord des personnes préposées au soin des choses sacrées, et surtout de celles qui remplissaient les fonctions les plus importantes, les Pontifes, les Augures, les Quindécemvirs.

Le deuxième livre traitait des Pontifes. L'histoire des institutions sacerdotales y était prise de haut, puisque Varron les faisait remonter jusqu'à Énée et revenait sur la

vie et les aventures de ce personnage, à propos des règlements religieux qui lui étaient attribués. On ne peut pas douter qu'il n'insistât davantage sur Romulus et sur Numa qui étaient regardés comme les véritables fondateurs de la religion romaine. C'est de ce livre que Denys d'Halicarnasse a tiré tout ce qu'il nous apprend des institutions de ces premiers rois de Rome ; il en fait lui-même l'aveu : « Je répète ici, nous dit-il, ce que Varron, le plus savant homme de son temps, a dit dans ses *Antiquités*[1]. » Quant aux fragments qui nous viennent directement du second livre, on n'en a conservé que deux, l'un qui nous fait connaître un détail du costume du flamine de Jupiter[2], l'autre qui nous apprend qu'on faisait des sacrifices quand la terre refusait de recevoir la semence, ou bien quand cette semence ne voulait pas germer, ou quand elle ne pouvait pas grandir[3].

Il reste moins encore du troisième livre où Varron s'occupait des Augures. Cependant aucun sujet ne prêtait plus à de curieuses études. On sait de quelles difficultés était hérissée la science augurale ; si nous en croyons Cicéron, ces difficultés étaient alors plus grandes que jamais. « On ne peut douter, dit-il, que le temps et la négligence n'aient fait presque évanouir l'art des Augures[4]. » Or, c'est précisément pour prévenir les dangers que la négligence et l'oubli faisaient courir à la religion natio-

1. *Ant. Rom.*, II, 22. Denys avait aussi très-probablement tiré de Varron ce qu'il dit des Pontifes (II, 70 et sq.) : tous ces passages peuvent se rapporter au deuxième livre de Varron.

2. A. Gell., X, 15. — 3. Non., v. *Grandire : Cum aut humus semina recipere non possit, aut recepta non edat, aut edita grandire nequeat.* Quelques Mss de Nonius rapportent ce passage au livre I.

4. *De leg.*, II, 13.

nale que Varron écrivait. Il avait donc essayé de retrouver sur l'art augural ces traditions antiques que Caton se plaignait déjà qu'on eût laissé perdre. Mais ces recherches ne nous sont pas parvenues. Tout ce qu'on a conservé de ce livre, c'est un passage où Varron parle des effets merveilleux de la foudre considérée comme indiquant la volonté des dieux[1]. On y rapporte aussi un fragment cité par Servius et dans lequel il est dit qu'on peut tirer des présages de quatre éléments, la terre, l'air, l'eau et le feu, ce qui donne naissance à quatre sciences, la géomancie, l'aéromancie, la pyromancie et l'hydromancie[2].

Nous sommes beaucoup plus riches en fragments du quatrième livre; on le comprend sans peine : il s'agit des Quindécemvirs, et par conséquent des livres sibyllins, dont ces prêtres avaient la garde; or, le témoignage des sibylles a été tant de fois invoqué dans les premiers temps du christianisme qu'on a souvent rapporté les détails que Varron donnait sur elles. « Ce n'est pas une seule sibylle, disait-il, qui a composé les livres sibyllins, mais plusieurs. Les anciens donnaient le nom de sibylles à toutes les femmes qui prédisaient l'avenir, soit que ce nom leur vînt de celle de Delphes qui le portait, soit qu'on le leur eût donné parce qu'elles faisaient connaître aux hommes les conseils des dieux. En effet, les Éoliens disaient Σιὸς au lieu de Θέος et βυλή au lieu de βουλή, en sorte que sibylle peut venir du mot Σιοβυλή, conseil de Dieu[3]. » Varron

1. Nonius, v. *Liquidum*. — 2. Serv. *in Æn.*, III, 359.

3. Lact., *Inst. div.*, I, 6. Fréret accepte cette étymologie dans un excellent mémoire sur les sibylles, *Mém. de l'Acad. des insc.*, t. XIII, p. 187. Voy. aussi Serv. *in Æn.*, III, 445.

énumérait ensuite les dix sibylles les plus connues, et parlait surtout de celle qui avait vendu ses prédictions à Tarquin. A ce sujet, sa science trouvait à s'exercer. Les anciennes annales, qui racontaient cette histoire, disaient que c'était une femme étrangère et inconnue qui avait apporté à Rome les livres prophétiques. Mais la vanité nationale, qui attachait tant d'importance aux oracles sibyllins, voulait relever leur origine, et elle ne s'était pas contentée de cette vieille femme inconnue: c'était bien le moins que la sibylle vînt en personne annoncer la grandeur romaine; or, comme de toutes les sibylles celle de Cumes était la plus célèbre, on l'avait choisie de préférence. Malheureusement l'histoire se prêtait mal à cet arrangement. La sibylle de Cumes vivait quatre cents ans avant la fondation de Rome, et il fallait lui accorder six siècles d'existence pour supposer qu'elle vécût encore au temps de Tarquin, ce qui semblait à Varron fort invraisemblable[1]. Pour se tirer de cette difficulté, il rapportait le fait à une autre sibylle de Cumes, beaucoup plus jeune que la première, moins connue aussi, que les uns appelaient Amalthée, les autres Démophile ou Hérophile, et qui, après avoir apporté les livres sacrés à Tarquin, avait disparu, sans qu'on eût jamais plus entendu parler d'elle; et ces livres eux-mêmes, elle ne les avait pas composés, elle les tenait d'une autre sibylle, nommée Érythrée[2]. Ils étaient écrits, ajoutait-il, sur des feuilles de palmier, quelquefois en caractères ordinaires, souvent avec des signes

1. Serv. *in Æn.*, VI, 36.

2. Voy. Lact. et Serv., *loc. cit.* Toutes ces difficultés ont été parfaitement éclaircies dans l'excellent ouvrage de M. Alexandre : *Oracula sibyllina*, II, p. 154 et sqq.

particuliers et comme des sortes d'hiéroglyphes[1]. Du reste, quel que fût son respect pour les choses sacrées, il n'accordait pas une foi entière aux livres sibyllins qu'on possédait de son temps. Denys d'Halicarnasse, qui le copie, raconte comment les anciens avaient péri dans l'incendie du Capitole et de quel moyen on s'était servi pour en fabriquer de nouveaux. « Ils subsistèrent intacts jusqu'à la guerre des Marses, enfermés sous terre dans le temple de Jupiter, serrés dans un coffre de bois, sous la garde des décemvirs[2]. Mais la troisième année de la cent soixante-dixième olympiade, le temple ayant été brûlé, soit par une trahison, comme le pensent quelques-uns, soit par hasard, ils furent consumés avec toutes les offrandes faites à Jupiter. Ceux qui existent aujourd'hui ont été ramassés de divers endroits. Les uns viennent des villes italiennes, les autres de l'Asie, où le Sénat envoya des députés pour les copier, ou bien d'autres pays encore, et ils ont été transcrits par de simples particuliers. Parmi ces oracles nouveaux, il s'en trouve plusieurs de faux et de supposés; on les reconnaît aux acrostiches qu'ils renferment[3]; » et il s'empresse d'ajouter, comme s'il craignait qu'on n'accusât sa piété : « Je répète ce que Terentius Varron a raconté dans ses *Antiquités divines.* »

Passant ensuite des personnes aux lieux, Varron énumérait successivement les principaux endroits où l'on

1. Serv. *in Æn.*, III, 445; VI, 36 et 74. La difficulté de lire les livres sibyllins était passée en proverbe. Voy. Plaute, *Pseud.*, I, 1, 23.

> Hæc quidem, Pol, credas, nisi Sibylla legerit,
> Interpretari alium posse neminem.

2. On créa d'abord, pour garder les livres sibyllins, des *duumvirs*, puis des *décemvirs*, puis enfin des *quindécemvirs*.

3. *Ant. Rom.*, IV, 62.

rend un culte aux divinités. C'était d'abord, dans le cinquième livre, les *sacella* ou chapelles, que Trebatius définissait : un emplacement étroit consacré aux dieux avec un autel [1]. Cet autel (*ara*), nous savons que Varron en dérivait le nom du mot *ansa* ou *asa*, parce que, disait-il, celui qui sacrifiait tenait autrefois l'autel à la main [2]. Tous les dieux avaient leurs autels, et on en avait élevé douze à Janus à cause des douze mois de l'année [3]. On rapporte avec raison au même livre le passage dans lequel Varron distinguait trois sortes d'autels qui servaient suivant les différents dieux auxquels on voulait s'adresser, les *altaria* pour les dieux du ciel, les *aræ* pour ceux de la terre, les *foci* pour ceux des enfers [4]. Il est vrai qu'il se démentait lui-même, et donnait ailleurs à ces *foci* beaucoup plus d'importance qu'ils n'en ont ici. « Ils sont consacrés, disait-il, aux plus grands dieux du ciel, à Jupiter, à Junon, à Minerve; on en a placé même au Capitole, et, sans eux, il n'est pas permis d'offrir un sacrifice privé ou public [5]. »

Il est question, dans le sixième livre, des grands édifices, *sacræ ædes*. « On appelle *ædes*, disait Varron, un lieu enclos entre quatre murailles; » et il ajoutait que les villes avaient fait construire ces sortes d'édifices entièrement isolés, afin d'opposer un obstacle aux incendies qui se propagent d'une maison à l'autre quand les bâtiments se touchent, et pour fournir un lieu de refuge aux citoyens et à leur famille dans les temps de péril [6]. Les

1. A. Gell., VI, 12. — 2. Macrob, *Sat.*, III, 2. Serv. *in Æn.*, IV, 219. — 3. Macr., *Sat.*, I, 9. — 4. Serv. *in Ecl.*, V, 66 — 5. Id., *in Æn.*, III, 134.

6. Serv. *in Æn.*, II, 512. Varron donnait sans doute en cet endroit

temples ont encore reçu le nom de *delubra*, nom assez vague, à ce qu'il semble, car Varron avait quelque peine à l'expliquer. « On appelle les temples de ce nom, dit-il, ou bien lorsqu'on y adore plusieurs divinités ensemble, comme au Capitole, ou quand le monument est entouré d'un espace vide, comme le temple de Jupiter Stator, ou simplement quand il s'y trouve la statue de quelque divinité. Car de même qu'on a formé *candelabrum* de *candela*, parce que le candélabre contient une bougie, on a pu tirer *delubrum* de *Deus*, parce que le dieu est dans son temple [1]. » Il énumérait ensuite les principaux temples de Rome; il racontait les événements qu'ils rappelaient et ce qu'on pourrait appeler leur histoire. De toutes ces recherches, il ne nous est resté qu'une courte phrase à propos du temple de Saturne, sur le Forum, qui fut commencé par Lucius Tarquin, et dédié par le dictateur Titus Largius, pendant les Saturnales [2]. Il n'est pas douteux que le plus glorieux de tous ces temples, le Capitole, n'eût longtemps occupé Varron, et peut-être est-ce dans ce livre qu'il parlait de la chèvre qu'on y avait solennellement placée pour la récompenser d'avoir nourri Jupiter, et de ces dieux inférieurs qui partageaient la table du roi des dieux, et dont l'unique fonction consistait à égayer ses repas, comme les parasites des comédies romaines [3]. Enfin, en faisant

de son ouvrage, quelques détails sur la construction des temples, et c'est là qu'il est naturel de rapporter un fragment cité par Servius (*in Æn.*, I, 505), et où il est dit qu'on les construisait en forme de tortues.

1. Id., II, 225. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 8.

3. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 7. *Varro dixit.... ubi Capitolina jura pandebat*, etc. Ces mots prouvent bien que c'est à ce livre de Varron qu'il convient de rapporter ces détails.

l'histoire du Capitole, il racontait l'aventure de ces trois dieux qui tinrent bon, et ne voulurent pas quitter leur demeure, quoique Tarquin les priât de céder la place à Jupiter. C'étaient *Mars*, *Terminus* et *Juventa*, et leur obstination parut un heureux présage pour la gloire, la grandeur et la force de Rome [1].

Par ces *loci religiosi*, dont Varron s'occupait au septième livre, il entendait, sans doute, les lieux qui rappelaient quelque grand souvenir profane ou religieux et que, pour cette raison, on avait consacrés aux dieux [2]. Deux passages très-courts où il est question des deux filles de Servius Tullius [3], et d'un ambitieux qui cherche à soulever la foule [4], font penser qu'il parlait de la roche tarpéienne et de la voie scélérate. Les *sacella*, les *ædes*, les *loci religiosi*, multipliés par la piété ou la crainte, étaient devenus si nombreux à Rome que les prêtres ne pouvaient pas tous les surveiller. Souvent les particuliers profitaient de ces négligences pour s'emparer subrepticement du bien des dieux, à la grande colère de ceux-ci, qui envoyaient des pestes et des famines pour punir les coupables et leurs concitoyens. Mais le souvenir de ces vengeances sévères se perdait vite. La cupidité était plus forte que la peur, et, après un peu de temps, les usurpa-

1. S. Aug, *De civ. D.*, IV, 29. Saint Augustin ne dit pas positivement qu'il a pris cette histoire dans Varron, mais il le laisse entendre.

2. On ne s'entend pas bien sur la signification de ce mot. Du reste, les anciens n'étaient guère mieux fixés que nous sur ce sujet, et il y avait des opinions très-diverses sur ce qu'il fallait entendre par *sacer*, *sanctus* et *religiosus*. Voy. Macrob., *Sat.*, III, 3 et Festus, v. *Religiosi*. Aulu-Gelle (IV, 9) conclut une discussion sur ce mot en disant : *Religiosa sunt quæ non vulgo ac temere, sed cum castitate cerimoniaque adeunda et reverenda.*

3. A. Gell., XIII, 12. — 4. Nonius, v. *Labasci*.

tions recommençaient. A l'époque de Cicéron, elles étaient plus audacieuses que jamais. Il accuse formellement Serranus d'avoir brûlé et détruit plusieurs chapelles, et Pison de s'en être approprié une fort célèbre sur le mont Cœlius [1]. Quant aux bois sacrés, ils étaient une proie plus facile encore, et nous savons que l'avidité des voisins les diminuait tous les jours [2]. Aussi saint Augustin nous dit-il qu'on sut beaucoup de gré à la science de Varron de faire connaître, au sujet des temples, tant de choses qu'on ne savait plus [3]. Sans doute il avait fait une recherche exacte de tous ces lieux consacrés, il en avait retrouvé les titres qui étaient perdus, l'histoire dont personne ne se souvenait, de façon à les mettre désormais à l'abri de ces envahissements sacriléges.

Quoique la plupart des fragments que je viens de réunir ne soient ni longs ni importants, nous sommes bien moins riches encore pour les six livres qui suivent et qui traitaient des temps et des choses. A propos des temps, Varron s'occupait des fêtes et des jeux établis en l'honneur des dieux, et qui revenaient à certaines époques (*De feriis, De circensibus ludis, De scenicis ludis*). Il ne reste d'autre fragment bien certain de ces trois livres qu'un détail insignifiant sur quelque privilége des magistrats qui faisaient placer une tente au-dessus d'eux, sans doute lorsqu'ils présidaient à quelque fête publique [4]. Mais on peut se faire quelque idée du premier (*De feriis*) par tout ce que contient sur les fêtes publiques le sixième livre du *De lingua latina*. Varron ne fait qu'y résumer ce qu'il

1. Cic., *De resp. har.*, 15. — 2. Varr., *De L. L.*, V, 49. — 3. *De civ. D.*, III, 17. — 4. Macr., *Sat.*, VI, 4.

avait dit dans ses *Antiquités divines*, puisqu'il y renvoie pour de plus amples détails [1].

Nous ne sommes pas plus heureux pour ce qui concerne les trois derniers livres, qui enseignaient la manière d'honorer les dieux. Il exposait, dans le onzième, les rites et les formules pour les consécrations (*De consecrationibus*); dans le douzième, les sacrifices privés, qui contenaient, selon Festus, la célébration du jour de naissance (*natales*, les cérémonies faites par le chef de la maison pour la famille entière (*operationes*), et les honneurs rendus aux morts (*denecales*) [2]; dans le treizième enfin, les sacrifices publics (*De sacris publicis*), sur lesquels il n'est pas douteux qu'il n'eût beaucoup insisté. Mais de tout cela il n'est rien resté. Nous savons seulement que Varron ne se contentait pas d'exposer le détail du culte, qu'il se posait

1. Il renvoie deux fois à ses *Antiquités* : 1° à propos du *dies poplifugia* il dit : *de quibus rebus Antiquitatum libri plura referunt* (*De L. L.*, VI, 18); 2° à propos des purifications (*februatio*) : *Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi* (Id., 13). Le chapitre que, dans ses *Saturnales* (I, 16), Macrobe a consacré aux feries, contient trois citations de Varron, c'est peut-être de là qu'elles étaient tirées. Il en est de même de ce qu'il raconte ailleurs de l'origine des saturnales (I, 7) et qu'il a pris aussi de Varron. Enfin, ces trois livres devaient être l'origine de tout ce que dit Saint Augustin des jeux anciens, avec l'autorité et sous le nom de Varron; par exemple, des détails qu'il donne sur Acca Larentia et les *Larentales* (*De civ. D.*, VI, 7); et sur les Bacchanales qu'on célébrait à Lanuvium (Id., VII, 21).

2. Fest., v. *Privatæ feriæ*. C'est là, sans doute, qu'à propos des sacrifices à faire pour le repos des morts, il disait comment on s'y prenait pour ceux qui s'étaient pendus : *Suspendiosis, quibus justa fieri jus non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari* (Serv., *in Æn.*, XII, 603). Remarquons, en passant, que les religions anciennes, comme on le dit quelquefois, n'excusaient pas le suicide. Virgile, ce poëte si religieux, place ceux qui se sont tués dans l'enfer, et les tourmente du regret de la vie qu'ils ont rejetée.

des questions plus générales, et se demandait, par exemple, quelles dispositions de l'âme il faut apporter aux honneurs qu'on rend aux dieux. On était loin d'être d'accord sur ce sujet. Sénèque a fort spirituellement décrit à quelles folies la superstition portait quelques personnes. Il a dépeint ces gens qui passaient leur vie dans le Capitole, se donnant pour fonctions d'annoncer à Jupiter l'heure qu'il est, de lui servir de licteur, d'huissier ou de parfumeur ; ces plaideurs embarrassés qui venaient lui présenter quelque requête et l'entretenir de leurs procès [1]. Ainsi ce culte qui comptait si peu de croyants, avait ses superstitieux. Il arrivait, comme toujours, qu'après s'être moqué des dieux, au premier danger, on se précipitait vers leurs temples : Lucrèce parle de ces gens qui s'empressent d'immoler des brebis noires et de sacrifier aux Mânes, dès qu'ils courent quelque péril [2]; et, par la frayeur, la superstition triomphait. Labéon, le célèbre jurisconsulte, énonçait l'opinion commune quand il reconnaissait des dieux bons et des dieux méchants. « Les uns, disait-il, deviennent propices quand on verse le sang en leur honneur, quand on leur immole des victimes. Les autres demandent des hommages joyeux, des fêtes riantes, par exemple des jeux, des repas sacrés, des lectisternes [3]. » La religion de Varron était plus pure et plus élevée. Il croyait tous les dieux bons et bienfaisants, plus portés à pardonner au coupable qu'à frapper un innocent. Il séparait l'homme religieux du superstitieux. « Le dernier, disait-il, a peur des dieux, l'autre les respecte, comme on fait son père, loin

1. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 10. Ce passage est tiré d'un traité perdu de Sénèque.

2. Lucr., III, 50. — 3. S. Aug., *De civ. D.*, II, 11.

de les craindre comme des ennemis[1]. » Quant au détail des pratiques et des cérémonies par lesquelles on honore les dieux, il ne reste aucun fragment qu'on puisse assurément rapporter à ce livre[2].

## IV

Livre XIV. — Les dieux certains. — Difficulté de classer les dieux. — Divisions imaginées par les Romains. — Celle de Varron. — Qu'entendait-il par dieux certains ? — Énumération de ces dieux. — Leur antiquité ; ils remontent aux premiers temps de Rome. — Leur caractère ; ils sont moins des dieux distincts que des fonctions différentes de Dieu. — Différence de la religion primitive des Romains et de celle des Grecs. — Que la religion romaine, dans son principe, est peu mythologique. — Qu'elle est ennemie des fables et de la poésie. — Persistance, chez le peuple, du culte des dieux certains.

Nous voici arrivés aux trois derniers livres, qui traitaient des dieux. Le but de l'ouvrage apparaît clairement dans ce soin qu'a eu Varron de ne parler d'eux qu'à la fin, et de ne leur faire qu'une si petite place. Si les rites et les institutions religieuses remplissaient douze livres entiers, c'est qu'il les regardait comme l'objet même de ses études. Il ne s'est occupé des dieux que pour mémoire, et parce qu'un ouvrage théologique ne peut pas les négliger tout à fait. Mais il ne leur accorde que trois livres[3],

1. S. Aug., *De civ. D.*, VI, 9. — 2. Peut-être est-ce de là qu'était tiré le renseignement donné par Macrobe (*Sat.* III, 6) sur l'*ara maxima* d'Hercule et la manière dont on y faisait les sacrifices. Varron disait que c'était une coutume grecque transportée à Rome d'y sacrifier la tête découverte.

3. Et même il ne faudrait pas croire qu'il ne fût question que des

comme aux temples et aux prêtres. L'intérêt a changé pour nous; les dieux nous semblent bien plus importants à connaître que tous ces détails de leur culte. Aussi recueillerons-nous les fragments qui les concernent avec plus de soin que le reste, et, comme on en a conservé un assez grand nombre, nous pourrons insister sur eux plus longtemps.

Le premier soin de celui qui s'occupait de ces travaux devait être d'établir quelque ordre dans ce peuple innombrable de dieux, et de les diviser en certaines classes, afin de pouvoir s'y reconnaître. Comme ils n'étaient pas tous d'origine romaine, et qu'on ne les avait pas imaginés à la fois, il eût été naturel, à ce qu'il semble, de les étudier dans leur ordre de naissance, et de montrer comment ceux des nations voisines s'introduisirent successivement dans Rome. Varron ne l'avait pas fait, et, hors un passage où il énumère les dieux des anciens Latins et ceux qui sont d'origine sabine, on ne voit pas qu'il ait considéré la religion à ce point de vue historique. La critique de ce temps n'était pas tournée de ce côté. A Rome, on se

dieux dans ces trois livres. Varron, selon son habitude, ne s'interdisait pas les digressions étrangères à son sujet. Ainsi, le XIV[e] livre, qui traitait des dieux certains, s'ouvrait par une sorte d'étude grammaticale *De ratione vocabulorum* (A. Gell., I, 18), qui semble fort mal placée en cet endroit. Il y définissait les mots *petorritum* et *lancea*, et en cherchait l'étymologie. Il y attaquait Ælius et sa manie de vouloir donner une origine latine aux mots évidemment tirés du grec. Ce qui ne l'empêchait pas, dit Aulu-Gelle, de commettre la même faute un peu plus loin, et de faire venir le mot *fur* de *fulvus*, tandis qu'il est visible qu'il vient du mot grec φῶρ. L'édition d'Aulu-Gelle de Gronove place ce passage au XIV[e] livre des *Antiquités humaines ;* mais le témoignage de Nonius, au mot *Fures*, prouve que c'est bien des *Antiquités divines* qu'Aulu-Gelle avait pris ce fragment.

laissait aller facilement à croire, tant on aimait l'immobilité, que les cérémonies et les croyances n'avaient jamais changé; on vieillissait, autant qu'il était possible, toutes les pratiques du culte, afin que l'âge les rendît plus vénérables, et Virgile représente Énée et ses Troyens sacrifiant aux dieux dans leurs forêts, comme le ferait un pontife du temps d'Auguste, dans le temple d'Apollon palatin ou de Mars vengeur. Du moment qu'on s'interdisait cette classification historique qui aurait offert tant d'intérêt, ce qu'il y avait de plus simple était de faire remonter jusqu'au ciel les divisions de la terre, d'imaginer un Olympe qui ressemblât à Rome et d'y placer des dieux patriciens et des dieux plébéiens. On n'y avait pas manqué, et Cicéron, parlant des dieux, comme il ferait des hommes, distingue ceux de grande et ceux de petite extraction, *Dii majorum et minorum gentium*[1]. Il y avait enfin une autre façon de classer les dieux, plus savante, plus sérieuse, dont nous savons qu'on avait quelquefois usé. On séparait ceux qui sont dieux de toute éternité, et ceux qui, de mortels qu'ils étaient auparavant, étaient devenus immortels; et, parmi ces derniers, on distinguait encore ceux qui sont particuliers à une seule nation ou à une seule ville, comme Faunus, Amphiaraüs, Tyndare, qu'on n'invoque qu'à Rome, à Thèbes, à Sparte, de ceux que reconnaissent et qu'honorent tous les peuples, comme Castor, Pollux, Liber et Hercule[2].

1. *Tuscul.*, 1, 13.

2. *Varro dicit Deos alios esse qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortales ex hominibus facti sunt ; et de his ipsis alios esse privatos, alios communes : privatos, quos unaquæque gens colit, ut nos Faunum, Thebani Amphiaraum, Spartani Tyndarum ; communes, quos*

Varron, qui citait quelque part cette division et semblait l'adopter, ne s'en était pas pourtant servi dans son grand ouvrage. Celle qu'il suivait était à la fois plus complète et mieux appropriée à la religion romaine. Il divisait les dieux en trois grandes catégories : les dieux certains, les dieux incertains, et les dieux principaux ou choisis (*Dii certi*, *Dii incerti*, *Dii præcipui vel selecti*).

Qu'entendait-il par dieux certains? C'était, répond saint Augustin, cette multitude plébéienne de divinités assignées à des fonctions sans importance, *plebeia numinum multitudo minutis opusculis deputata* [1]. Les pontifes disaient, sans doute d'après la croyance populaire, que chaque événement de la vie est sous la surveillance d'un dieu spécial. Le rôle de ces dieux est donc très-borné : ils ne servent pas pour la vie tout entière, mais pour une seule circonstance; et, d'ordinaire, chacun d'eux a reçu le nom qu'il porte de l'office qu'on lui fait remplir. De là vient qu'aucun doute ne peut exister sur lui ni sur ses fonctions. Comme elles sont peu étendues, on peut les définir nettement, et, le plus souvent, le nom sous lequel on l'invoque indique assez l'occasion pour laquelle il faut l'invoquer. Voilà pourquoi on les appelle les dieux certains [2].

*universi*, *ut Castorem*, *Pollucem*, *Liberum*, *Herculem* (Serv. *in Æn.*, VIII, 275). Cicéron raconte que les publicains avaient profité de cette division d'une façon fort plaisante : comme les terres consacrées aux dieux étaient exemptes d'impôts dans la Béotie, les publicains, pour diminuer le nombre des exemptions, déclaraient que, quand on avait été mortel, on ne pouvait pas devenir dieu (*De nat. D.*, III, 19).

1. *De civ. D.*, VII, 2.

2. Censor., *De die nat.*, 3 : *Alii sunt præterea Dei complures hominum vitam pro sua quisque parte adminiculantes.... omnes hi semel in unoquoque homine numinum suorum effectum repræsentant, quocirca non per omne vitæ spatium novis religionibus arcessuntur.* — Serv. *in Georg.*,

Ce qui ajoutait à leur certitude, c'est que les pontifes avaient pris soin de les inscrire sur leurs livres sacrés. Ces livres avaient reçu le nom d'*Indigitamenta* ou livres de prières (du verbe *indigitare*, prier). Ils ne contenaient donc pas seulement, comme le font entendre les Pères de l'Église, une sèche et interminable nomenclature, mais aussi des formules d'invocation; Servius ajoute que les noms des dieux y étaient suivis des raisons pour lesquelles on les avait appelés ainsi [1]. C'est là que Varron était allé prendre tout ce qu'il dit des dieux certains. Mais s'il puisait sa science dans les livres sacerdotaux, l'ordre dans lequel il la présentait n'appartenait qu'à lui. Le recueil des pontifes devait être singulièrement confus et désordonné; Varron essaya de mettre quelque suite et un certain ensemble parmi cette multitude de dieux que les *Indigitamenta* avaient réunis au hasard. Nous savons qu'il les divisait en deux groupes principaux : 1° ceux qui protégeaient directement l'homme et présidaient aux divers accidents de sa vie; 2° ceux qui veillaient à ses besoins les plus importants, par exemple, sa nourriture, son habillement, sa demeure, etc. Ce soin qu'il mettait à aller chercher tous ces dieux dans les livres pontificaux, cette peine qu'il avait prise de les classer, donnait un grand prix à son quatorzième livre. C'est là que les grammairiens et les Pères de l'Église, avec des intentions bien différentes, étaient allés chercher les noms et les attributs de ces mille divinités. Nous pouvons être assurés qu'ils

I, 21 : *Nomina numinibus ex officiis constat imposita*. Voy. aussi Serv. *in Æn.*, II, 141.

1. Serv. *in Georg.*, I, 21 : *Qui et nomina Deorum et rationes ipsorum nominum continent.*

en avaient tiré tous les renseignements qu'ils nous donnent, même quand ils taisent la source où ils les ont puisés, et il n'est pas téméraire de les restituer hardiment à Varron. Je vais les recueillir pour donner quelque idée de cette étrange énumération qui remplissait le livre des dieux certains.

« Varron commence, dit saint Augustin, par énumérer tous les dieux qui président à la vie de l'homme, depuis sa conception jusqu'à sa mort[1]. » C'est d'abord *Janus*, le principe de toute chose, et qui, comme présidant au début de l'acte générateur, a reçu le nom de *Janus consivius*[2]; *Saturne*, le dieu de toutes les semences, et, en même temps que lui, *Liber* et *Libera*, dont les attributions sont les mêmes[3]; *Alemona* et *Fluonia*, qui nourrissent l'enfant avant sa naissance[4]; *Vitumnus* et *Sentinus*, qui lui donnent la vie et le sentiment; *Nona* et *Decuma*, les deux mois les plus pénibles de la grossesse; *Parca*, que Varron faisait venir de *partus*, et qui veille à l'accouchement[5]; *Diespiter*, par lequel l'enfant voit la lumière[6]; *Lucina*, que les femmes invoquent dans les douleurs; *Egeria* et *Numeria*, qui les faisaient accoucher plus vite[7]; *Nixi Dii*, les efforts qu'elles faisaient pour se délivrer[8]; *Candelifera*, parce

1. *De civ. D.*, VI, 9; en général saint Augustin s'est occupé des dieux certains, liv. IV, 8; et liv. VI, 9. C'est là que je renvoie quand je n'indique pas la source.

2. *De civ. D.*, VII, 2 : *Aditum aperit recipiendo semini.*

3. Id., VII, 2 : *Liber quod marem effuso semine liberat.*

4. Tertull., *De an.*, 37. Fest., v. *Fluonia : Fluoniam Junonem mulieres colebant quod eam sanguinis fluorem in conceptu retinere putabant.*

5. Tertull., *De an.*, 27. A. Gell., III. 16. — 6. *De civ. D.*, IV, 11. — 7. Non., v. *Numerum*. Fest, v. *Egeria* : *Egeria a egerere alvum.* — 8 Fest., v. *Nixi Di.*

qu'on apportait des flambeaux au moment de la délivrance [1]; les deux *Carmentes*, *Prosa* et *Postverta*, qu'on invoquait pour que l'enfant se présentât bien [2]; *Sylvain*, ennemi du nouveau né, et qu'il faut empêcher d'entrer dans la maison, de peur qu'il ne jette sur lui quelque mauvais sort; aussi trois hommes sont-ils occupés nuit et jour à garder la demeure; ils en frappent le sol avec une hache et un pilon, et le nettoient avec un balai; ce qui a donné naissance à trois divinités nouvelles, *Intercidona* (*a securis intercisione*), *Pilumnus* (*a pilo*) et *Deverra* (*a scopis*) [3]. *Pilumnus* et *Picumnu* son compagnon étaient regardés comme les dieux des petits enfants, et, au moment de l'accouchement, on leur préparait un lit dans l'atrium [4].

L'enfant, une fois né, est entouré de plus de dieux encore qu'avant sa naissance. C'est la bonne déesse *Opis*, qui le secourt dès qu'il vient de naître, et quand on l'a déposé à terre; *Levana*, qu'on invoque en le levant du sol; *Vaticanus*, qui lui fait pousser son premier cri : « les enfants, disait Varron, font entendre en naissant ce son qui est la première syllabe du mot *Vaticanus*; de là est venu le verbe *vagire* [5]; » *Cunina*, la déesse des langes; *Rumina*, du vieux mot *ruma*, qui signifiait mamelle; *Ossipaga*, qui fortifie ses os [6]; *Nundina*, parce qu'on le purifie le neuvième jour après sa naissance [7]. Viennent ensuite les

1. Tertull., *Ad nat.*, II, 11. — 2. A. Gell., XVI, 16. — 3. *De civ. D.*, VI, 9. — 4. Serv. *in Æn.*, X, 76.

5. A. Gell., XVI, 17 : *Deus Vaticanus nominatus penes quem essent vocis humanæ initia; quoniam pueri simul atque parti sunt eam primam vocem edunt quæ prima in vaticano syllaba est, idcircoque vagire dicitur.* — 6. Arnob., *Ad nat.*, VII, 8. — 7. Macrob., *Sat.*, I, 16

dieux qui le nourrissent, *Dii nutritores; Edusa* et *Potina*, par la protection desquelles il mange et il boit[1]; *Cuba* et *Statina*, qui le font se tenir debout ou couché[2]; *Abeona* et *Adeona*, qu'on implore quand il commence à marcher; *Iterduca*, qui guide ses premiers pas; *Fabulinus*, auquel on sacrifie quand il bégaye ses premiers mots[3]; *Venilia*, les espérances qu'il fait naître à mesure qu'il grandit; les *Carmentes*, qui lui prédisent l'avenir; la *Fortune*, que souhaite pour lui sa mère; *Paventia*, les terreurs qu'il éprouve; *Stimula*, cette ardeur inconsidérée qui le pousse à agir; *Murcia*, la paresse qui le retient; *Volumnus* et *Volumna*, qui lui enseignent à vouloir le bien[4]; *Mens*, sa raison naissante; *Catius, Consus* et *Sentia*, qui lui inspirent les conseils de la sagesse; *Agenoria, Lubentina, Volupia*, ses actions, ses plaisirs, ses caprices; *Minerva*, qui lui donne la mémoire; *Numeria* et *Camæna*, qui lui apprennent l'arithmétique et la musique; *Præstitia* ou *Præstana*, qui lui inspire le désir de dépasser ses camarades; *Strenia*, le courage qu'il commence à montrer; enfin la *Jeunesse*, et, avec elle, la *Fortune barbue*, à laquelle il doit ce signe de sa virilité.

Avec l'adolescence, arrivent les dieux du mariage, *Afferenda*, dont le nom vient de la dot qu'on apporte[5]; *Jugatinus*, qui unit l'homme à la femme; *Domiducus* et *Domiduca*, qui conduisent l'épouse à sa nouvelle maison; *Domitius* et *Manturna*, qui l'y font rester; *Unxia*, en l'honneur de laquelle elle répand de l'huile sur le seuil de la maison; *Cinxia*, qu'elle invoque en quittant son dernier

1. Non., v. *Edusa*. — 2. Tertull., *De an.*, 39. Dans Nonius (v. *Statilinum*) Varron appelle ce dieu *Statanus* et *Statilinus*.
3. Non., *loc. cit.* — 4. Tertull., *Ad nat.*, II, 11. — 5. Tertull., I, 1.

vêtement[1]; *Virginiensis*, qui dénoue sa ceinture; *Mutunus* ou *Tutunus*, le Priape des Italiens; puis *Subigus*, *Prema* et *Pertunda*, qui veillent aux actes les plus cachés des noces; *Viriplaca*, que la femme prie quand une querelle s'élève dans le ménage[2]; enfin les dieux funèbres, *Viduus*, *Cœculus*, *Orbona*, *Mors* et *Libitina*. C'est ainsi que Varron montre l'homme s'avançant, à travers tous les incidents de la vie, en compagnie d'une foule de dieux qui le protégent et le suivent fidèlement, depuis le premier cri qu'il pousse jusqu'à ces chants funèbres qu'on fait entendre dans les funérailles, et dont on avait fait aussi une divinité, la déesse *Nænia*[3].

« Ensuite, dit saint Augustin, il passe aux choses qui sont nécessaires à l'homme, comme le vivre et les vêtements. » C'est là qu'il parlait des dieux des champs, et l'on ne sera pas surpris que les Romains, ces agriculteurs habiles, les aient multipliés sans mesure. Il y avait presque autant de dieux pour protéger le grain de blé depuis les semailles jusqu'à la récolte, que pour défendre l'homme depuis sa naissance jusqu'à sa mort. C'est la déesse *Fructiseia*, qui personnifie l'abondance; *Seia* et *Segetia*, qui gardent le blé, quand on vient de le semer et quand on commence à le recueillir; *Proserpina* le fait germer et grandir; *Nodotus* préside aux nœuds de la tige; *Volutina* à cette enveloppe légère qui entoure l'épi; *Patellana* fait entr'ouvrir cette enveloppe pour que l'épi en puisse sortir; *Hostilina* (du vieux mot *hostire*, synonyme d'*æquare*) élève au même niveau toutes les tiges dans un champ;

1. Arnob., *Ad nat.*, III, 34. Mart. Cap., II, 149. — 2. Val. Max., II, 1.
3. *De civ. D.*, VI, 9 : *Deos ad ipsum hominem pertinentes clausit ad Næniam deam quæ in funeribus senum cantatur.*

*Flora*, *Lactans* ou *Lacturnus*, *Matura* les fait fleurir et mûrir; *Messia* veille à la moisson; *Runcina* à ce moment particulier où l'on enlève l'épi fauché; *Tutilina* le garde dans le grenier; *Terensis* dans le moulin où l'on va le broyer[1]; *Robigo* le préserve de la rouille; *Spiniensis* délivre le champ des épines. Chacun des travaux de la campagne, les plus simples et les plus ordinaires, avait donné naissance à des dieux nouveaux; on distinguait les dieux *Vervactor*, *Reparator*, *Imporcitor*, *Insitor*, *Obarator*, *Occator*, *Sarritor*, *Subruncinator*, *Messor*, *Convector*, *Conditor* et *Promitor*. Il faut y joindre *Rusina*, la déesse des champs; *Jugatinus*, *Collatina*, *Vallonia*, *Nemestrinus*, les dieux des montagnes, des vallées et des forêts; ceux aussi de la maison qu'on habite, qui devaient être fort nombreux, car il y en a trois pour la porte seulement, *Forculus*, *Cardea* et *Limentinus;* ceux enfin qui donnent la prospérité et le bien-être, *Felicitas*, *Honorinus*, *Æsculanus*, *Argentinus*, et cette *Dea pecunia*, qui n'avait pas de temple à Rome, mais, au dire d'Horace, n'y était pas moins honorée. Tous ces dieux étaient rangés à leur place, avec leurs attributs et les motifs pour lesquels on doit les prier[2], et il y en avait un si grand nombre que, malgré la longueur de son livre, Varron avait eu grand peine à les y faire tous entrer[3].

Voilà tout ce qui nous reste de cette singulière énumé-

1. Arnob., IV, 7.—2. *De civ. D.*, VI, 9: *Ostendens in omnibus quod sit cujusque munus et propter quid cuique debeat supplicari.*

2. *De civ. D.*, IV, 8 : *Quæ illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt.* M. Preller suppose qu'il y a là quelque exagération, et il oppose à saint Augustin ces paroles de Cicéron (*De nat. D.*, I, 30) : *Deinde numinum non magnus numerus, ne in pontificiis quidem nostris; Deorum autem innumerabilis.* Mais Cicéron veut dire seulement que le nombre des dieux recueillis dans les *Indigitamenta* est peu

ration des dieux certains. J'ai tenu à en donner la liste entière, car ils sont assurément les dieux les plus originaux de Rome ; et tout d'abord on est frappé, en les regardant de près, de voir que, parmi toutes les divinités romaines que les cultes des divers peuples étrangers ont modifiées de tant de façons, ceux-là ont conservé un air plus antique, et qu'ils portent le cachet d'une époque plus primitive.

Les traditions faisaient remonter jusqu'à Numa l'existence de ces livres sacrés dans lesquels on les avait d'abord inscrits[1], et quoiqu'il soit difficile de rien affirmer de bien solide à propos de temps si éloignés et si obscurs, je ne crois pas que la naissance des dieux certains eux-mêmes puisse être reculée beaucoup plus loin. On sait que lorsque les Sabins et les Latins s'étaient réunis pour fonder l'asile du Palatin, ils avaient mis en commun leurs lois, leurs coutumes, leurs souvenirs et aussi leurs dieux. Les Latins avaient introduit dans la cité nouvelle le culte de Janus, de Jupiter, de Mars, de Picus, de Faunus, de Tiberinus et d'Hercule; les Sabins, celui de Saturne, d'Ops, du Soleil, de la Lune, de Vulcain et de la Lumière[2]. Mais bientôt de ce mélange des deux peuples un peuple nouveau se forma, chez lequel se retrouvent les éléments principaux des deux anciennes races, mais aussi d'autres instincts et un caractère original. Ce travail d'assimilation, d'où Rome sortit et dans lequel chaque peuple consentit à perdre une partie de son originalité propre

considérable en comparaison de celui des dieux répandus dans la nature entière, et que les pontifes n'ont distingué et nommé qu'un nombre assez restreint des fonctions divines dans l'univers. Cela n'empêche pas leur recueil, pris en lui-même, d'être volumineux.

1. Arnobe (II, 73) les appelle *Pompiliana Indigitamenta*.— 2. S. Aug., *De civ. D.*, IV, 23. Varron, *De L. L.*, V, 74.

pour former la nationalité commune, se fit sentir dans les croyances religieuses aussi bien que dans les institutions politiques. C'est alors que dut naître la religion des dieux certains. La place qu'y tiennent les dieux des deux races primitives, Janus, Jupiter, Ops, etc., me semble le prouver mieux encore que les traditions populaires. Ils y sont, mais dénaturés et réduits. Eux aussi ont dû renoncer à une partie de leurs priviléges pour entrer dans le système nouveau. Quand ils étaient isolés, leur action s'étendait sur la vie tout entière; la combinaison qui les rassemble borne leur office à veiller sur un moment de la vie. C'est au prix de ce sacrifice que, de Sabins ou de Latins qu'ils étaient, ils sont devenus Romains. Ainsi cette combinaison, dans laquelle ils sont réunis ensemble et mêlés à d'autres qu'on imagina, est tout à fait romaine. C'est elle surtout qu'il faut étudier, si l'on veut exactement connaître le caractère des croyances des Romains, et, pour ainsi dire, mesurer le degré de leur invention religieuse. Plus Romains que les autres par leur origine, les dieux certains ont aussi persisté plus qu'eux à rester Romains; ils sont demeurés jusqu'à la fin à peu près ce qu'ils étaient dans les premières années. Est-ce le souvenir de cette origine nationale qui les protégea seuls contre l'envahissement des autres cultes? ou furent-ils défendus par l'humilité de leurs fonctions qui les fit dédaigner des dieux grecs, et par l'originalité de leur figure, qui empêchait qu'on ne trouvât ailleurs des divinités avec lesquelles on pût les confondre? Toujours est-il qu'ils échappèrent à cette grande invasion des dieux étrangers. Il semble qu'ils n'aient voulu participer à aucun des changements du culte, et que jusqu'à la fin ils se soient tenus

à l'écart, comme isolés et mécontents, dans leur attitude antique. Cette antiquité, qui les rendait vénérables à quelques-uns, surprenait et choquait le grand nombre. Aussi est-ce à leurs dépens que les chrétiens s'égayent d'ordinaire, et ils ont fourni aux Pères de l'Église d'inépuisables railleries. « Eh quoi ! disait saint Augustin, un portier suffit à une maison, quoiqu'il ne soit qu'un homme, et, pour le même office, il ne faut pas moins de trois dieux[1] ! » Puis il les comparait à ces commis de collecteurs de tailles qui se partagent la besogne pour qu'elle soit plus vite faite, ou à ces ouvriers en orfévrerie qui ne sont chargés que d'un seul détail d'un ouvrage, et, en divisant ainsi le travail, le rendent plus parfait[2]. « Laissez-là, disait-il aux païens, cette foule pernicieuse de dieux menteurs après laquelle s'empresse une multitude en délire, se faisant des dieux avec les dons de Dieu même, sans crainte d'offenser l'auteur de ces dons ![3] » Du reste, les plus sensés des païens, et Varron sans doute avec eux, n'étaient pas sans scrupules sur cette multitude de dieux dont les fonctions étaient si bornées et ils sentaient le besoin de s'expliquer de quelque façon leur existence. « Peut-on croire, disaient-ils, que nos pères aient été assez aveugles pour ignorer que ce sont là des bienfaits divins et non pas des dieux? Non, sans doute ; mais ils savaient qu'ils n'avaient pu les recevoir que d'une libéralité divine, et, comme ils ne pouvaient pas trouver le nom du dieu qui les leur donnait, ils faisaient un dieu du présent qu'ils en avaient reçu[4]. » Il semble, en effet, qu'en ces temps primitifs l'homme ait une idée plus présente et plus vive

1. *De civ. D.* IV, 8 — 2. Id., VII, 4. — 3. Id., IV, 23. — 4. Id., IV, 24.

de la providence divine. Étant plus jeune, plus exposé aux dangers et moins capable de leur résister, il a moins de confiance en lui-même, il sent davantage l'appui étranger qui le soutient. Seulement, comme il ne sait pas remonter de l'effet à la cause, il n'arrive pas jusqu'à lui, il s'arrête aux phénomènes qui n'en sont que la manifestation, et, faute de pouvoir saisir Dieu dans sa grandeur et son universalité, il se fait une multitude de dieux. « Ainsi donc, ajoutaient ces païens sensés, quand on honore la Concorde et la Félicité, il faut comprendre qu'on veut rendre un culte à celui qui nous les donne[1]. » A ce compte, ils ne regardaient pas ces dieux comme doués d'une existence personnelle et distincte, mais seulement comme les diverses fonctions (*potestates*) de divinités supérieures. La puissance de ces divinités se révélant dans des occasions diverses, on avait fait de chacune de ces manifestations des dieux différents. C'est Macrobe qui le dit[2] : et je ne doute pas que les savants et les prêtres d'une époque sceptique et railleuse, embarrassés de cette multitude de dieux d'une si médiocre importance, n'aient accepté avec empressement cette explication qui permettait d'en réduire le nombre. S'ils l'ont pu faire sans choquer les croyances populaires, c'est qu'apparemment elles s'y prêtaient de quelque façon, c'est que la personnalité de ces dieux était moins nettement marquée, c'est que les artistes ne leur avaient pas donné, comme aux autres, une physionomie distincte et accusée, c'est

1. *Id.* Qui sont ces gens sensés dont parle saint Augustin? Ces opinions conviennent si bien à Varron que je n'hésite pas à penser qu'il est question de lui.

2. *Sat.*, I, 17 : *Ostendit unius Dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus.*

que les poëtes n'avaient pas imaginé pour eux des aventures et une histoire qui leur maintînt une existence individuelle, mais qu'au fond ils étaient, selon l'expression de Tertullien, je ne sais quelles ombres sans corps et sans vie, et de simples noms imaginés d'après les choses mêmes, *umbras nescio quas incorporales exanimalesque, et nomina de rebus*[1]. C'est là leur originalité; c'est par ce caractère qu'ils se distinguent nettement des autres dieux et surtout des dieux grecs; et, comme on vient de le voir, ils remontent sans trop d'altération jusqu'aux premiers temps de Rome, il est probable qu'ils tiennent ce caractère de l'idée même que les premiers Romains se faisaient de la divinité.

La religion de la Grèce et celle de Rome se sont de bonne heure confondues, et il est certain qu'elles avaient de grandes analogies. Toutes les deux reposaient sur le naturalisme qui est le fond des croyances de tous les peuples indo-germaniques; c'est-à-dire sur cette tendance à se faire des dieux avec les forces de la nature. Mais si, dès l'origine, chacun des deux peuples aperçut Dieu dans le monde, le monde aussi les frappa diversement, et, suivant l'impression qu'ils en reçurent, leur dieu prit des caractères différents.

Il semble que les Hellènes, race heureuse et riante, aient surtout éprouvé, aux premiers jours, le plaisir de

1. *Ad nat.*, II, 11. Remarquons que si l'existence individuelle de ces dieux est obscure et indécise, tout ce qui se rapporte à leur culte est extrêmement précis. Leurs attributs et la manière de les honorer sont très-nettement indiqués d'avance. Cette netteté, cette précision se retrouvent dans la religion romaine tout entière, ou plutôt elles sont l'esprit même de Rome qu'elle appliquait à son culte comme à tout le reste.

se sentir vivre. Une sorte d'ivresse s'empare d'eux en face de cette nature dont la beauté les enchante. Tout leur paraît imaginé à merveille, et, à chaque pas qu'ils font, ils croient reconnaître une puissance amie, une pensée prévoyante qui a tout disposé pour embellir leur vie. Ce vent qui les rafraîchit, après les chaudes journées, cette eau qui les désaltère, ce calme des forêts, cet éclat des jours, cette sérénité des nuits, tous ces plaisirs, tous ces spectacles auxquels l'habitude nous a presque rendus indifférents, les ravissent par leur nouveauté. Ils y voient d'abord une manifestation divine ; et ces dieux que leur imagination féconde et rapide s'empresse de créer à chaque bienfait nouveau qu'elle découvre, ces dieux qu'elle multiplie sans pouvoir épuiser sa reconnaissance, se ressentent tous de ce premier bonheur de vivre, de ce premier regard curieux et joyeux jeté sur le monde naissant.

Le Romain aussi saisit Dieu dans le monde ; mais il le saisit surtout comme une puissance supérieure, comme une force inconnue et terrible qui le dépasse et l'épouvante. Elle se découvre à lui par les obstacles qu'elle lui oppose et la difficulté de les vaincre. Le Grec la retrouve et l'adore dans les spectacles riants et poétiques de la nature ; c'est surtout dans l'ombre épaisse et le silence effrayant des forêts que le Romain croit la reconnaître[1] ; elle se révèle par la terre qui tremble, par des bruits étranges qui sortent du fond des sanctuaires reculés, par

1. Ovid., *Fast.*, III, 295 :

Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,
Quo poteras viso dicere : Numen inest.

des voix sinistres qui se font entendre, la nuit, dans les bois solitaires[1]. En face d'elle, il n'est pas, comme le Grec, reconnaissant et joyeux, il est respectueux et timide. Tandis que le Grec semble l'aborder familièrement, cherche à s'en rendre compte, la décompose, selon ses caprices, en mille divinités secondaires, et imagine pour elle des histoires merveilleuses, le Romain n'ose l'approcher, et, l'adorant de plus loin, il conserve plus longtemps dans l'idée qu'il s'en forme quelque chose de vague et d'indécis; aussi ne témoigne-t-il pas d'empressement à la préciser et à la limiter en la personnifiant. C'est ce que nous montrent les anciens monuments de son culte. Varron avait lu dans les vieux livres des pontifes qu'après un tremblement de terre on créait des fêtes pour apaiser la divinité qui venait de manifester ainsi sa colère. Mais cette divinité quelle était-elle? Un Grec l'aurait vite individualisée, lui aurait donné un nom, et, au besoin, créé pour elle quelque merveilleuse légende. A Rome on se gardait de la désigner d'une manière précise; on ne cherchait pas même à connaître son nom et son sexe; on la priait en disant: que tu sois dieu ou déesse[2]. Cette formule: *sive Deus*, *sive Dea; sive mas*, *sive femina*, reparaît dans beaucoup de prières, comme aussi cette habitude d'invoquer tous les dieux en masse et confusément, après en avoir spécialement désigné quelques-uns[3]. Ce sont là de curieux indices, qu'on ne retrouve pas chez les Grecs, et qui ont fait conclure à M. Preller que cette religion naissante avait une tendance plus panthéiste que polythéiste[4].

1. Voy. l'histoire d'*Aius Locutius*. Cic., *De divin.*, I. 45.

2. A. Gell., II, 28. — 3. Servius *in Georg.*, I, 10 et 21. — 4. *Römische mythol.*, p. 54 et sqq.

Cette première tendance doit laisser sur la religion romaine, malgré tous ses changements, une ineffaçable empreinte. C'est en vain que Rome se rapprochera de son heureuse voisine et qu'elle essayera de l'imiter. Jamais elle ne sera, comme elle, la mère des fables, Ἑλλὰς μυθοτόκος, et des fables poétiques et riantes. Tous les jours la Grèce les multiplie ; elle change ou rajeunit les anciennes selon ses caprices, elle en crée sans fin de nouvelles. Elle les avait d'abord imaginées pour rendre raison des sensations qu'elle éprouvait en face du monde; c'était une poétique allégorie des forces physiques dont elle voyait les effets, dont elle essayait de saisir et de s'expliquer le principe. Mais des Grecs ne pouvaient s'arrêter là. Une fois la légende trouvée, elle leur devait plaire pour elle-même et en dehors de la leçon qu'elle contenait. Aussi ne se fit-on aucun scrupule de l'accroître, de l'embellir, de la dénaturer, si bien que la vérité, qu'elle devait seulement couvrir et laisser entrevoir, est devenue insaisissable sous les ornements dont on l'a chargée. Il en était autrement à Rome. Là, on répugnait naturellement aux fables. J'ai fait voir que les Romains semblent avoir éprouvé quelques scrupules à trop préciser, en l'individualisant, cette force terrible et souveraine qu'ils sentaient dans la nature. Comme ils ne s'y décident qu'à regret, les premiers dieux qu'ils imaginent n'ont qu'un office borné, et l'action d'aucun d'eux ne dépasse la circonstance pour laquelle on l'a créé : c'était à peine leur donner la vie. Ceux des Grecs doivent surtout leur existence précise et personnelle à cette série d'aventures qu'on inventa pour eux ; les dieux romains n'ont pas d'histoire. J'en vois bien, dans la liste qu'en donne Var-

ron, qui sont de sexe différent; quelques-uns même semblent être mariés ensemble : mais on ne découvre pas chez eux la trace de ces intrigues qui agitent si souvent l'Olympe homérique. Denys d'Halicarnasse, fort scandalisé de ces récits étranges dont les poëtes grecs étaient remplis, et alarmé des dangers qu'ils avaient pour le peuple, félicitait les Romains de les avoir évités[1]; et, en effet, dans la religion des dieux certains, la légende existe à peine; on ne cherche à connaître d'eux que leur nom et leur office. Il n'est pas non plus surprenant qu'on n'ait pas essayé de leur donner une forme précise et de les reproduire, comme faisaient les Grecs, sous les traits d'hommes plus forts et plus beaux; un vague symbole pouvait suffire à les représenter. Si donc, comme nous l'apprend Varron, les Romains sont restés cent soixante-dix ans sans avoir de statues, ce n'est pas seulement parce qu'ils ignoraient les beaux arts et ne se sentaient pas de goût pour eux, c'est aussi parce que leur manière de se figurer les dieux ne les portait pas à ces représentations précises et matérielles. Les statues sont venues plus tard, avec les cultes étrangers, quand Rome, entraînée par l'exemple, adopta franchement le polythéisme des autres peuples. Mais au temps où elle imaginait ses dieux certains, elle se ressouvenait encore de ce panthéisme confus, qui avait été sa première religion. C'est donc le caractère original de ces dieux et le plus important à signaler, d'avoir conservé jusqu'aux derniers temps quelque trace de ces croyances primitives.

Enfin, ai-je besoin de faire remarquer qu'aucune pen-

1. *Ant. Rom.*, II, 21.

sée poétique ne semble avoir présidé à leur naissance? L'énumération que j'en viens de faire, d'après Varron, en aura convaincu tout le monde. Il y a entre eux et ceux de la Grèce la même différence qu'entre les beaux vers de la Théogonie et les sèches formules des *Indigitamenta*, entre les Muses d'Aonie qui inspirent Hésiode et les Carmentes qui dictent à Numa ses ordonnances religieuses. N'y cherchons donc pas ce qui est le fond des religions primitives, le culte poétique des vents, des montagnes, des fontaines et des forêts. Ces jurisconsultes raisonneurs, ces agriculteurs laborieux, ces soldats calmes et obstinés avaient plus senti les misères de la vie que l'ivresse de la nature. Ils savaient à combien d'accidents est exposé l'enfant qui vient de naître, avant de s'être fortifié, et l'entouraient de dieux pour le protéger. Ils connaissaient, par expérience, que de choses peuvent nuire au grain de blé, depuis le jour où on le confie au sillon jusqu'à celui où il sortira en épi. Tous ces fléaux redoutés devenaient des dieux qu'on s'efforçait d'apaiser, et, quand on y avait réussi, la reconnaissance en créait d'autres auxquels on croyait devoir sa moisson. C'étaient donc des dieux utiles, qui naissaient du sens de la vie et de ses misères, des dieux parfaitement appropriés à la nation la plus sensée et la plus positive de l'ancien monde. Aussi furent-ils, chez elle, des dieux nationaux et populaires. Jamais le peuple, quoique porté vers les superstitions nouvelles, n'oublia tout à fait ces mille divinités de la vie intime, qui président à tous les événements de la maison, qui pourvoient aux premiers besoins de l'existence, qui sont mêlés à toutes les douleurs et à toutes les joies de la famille. J'ai dit plus haut que, malgré ce grand mélange qui eut

lieu de la religion romaine avec celle de la Grèce, ils conservèrent plus fidèlement leur caractère primitif. En restant plus Romains, ils restèrent aussi plus honnêtes; c'est le témoignage que leur rend saint Augustin qui pourtant ne les aime guère[1]. Ils jetèrent sans doute moins d'éclat que les autres, eurent moins de temples et de fêtes, mais comme ils étaient plus rapprochés de l'homme, qu'ils avaient pénétré plus avant dans la vie et les habitudes, ils furent aussi plus durables et plus solides que la religion des dieux choisis. Ils vivaient encore par le souvenir et l'affection, même quand toute croyance en eux fut éteinte, et jusqu'au neuvième siècle, l'Église partout victorieuse fut forcée de les poursuivre et de les combattre parmi le peuple des campagnes où ils s'étaient réfugiés.

1. *De civ. D.*, VII, 4.

# V

Livre XV[e]. Les dieux incertains.— Que les dieux incertains étaient surtout les dieux étrangers. — Lois sévères contre l'introduction des religions étrangères.— Comment ces lois sont inutiles.— Rome prend les dieux de ses alliés et ceux de ses ennemis. — L'évocation. — Introduction du culte étrusque sous les Tarquins. – Rapports de Rome avec les Grecs. — Les plébéiens sont séduits par la religion grecque. — Le culte officiel cède lui-même. — Introduction officielle des dieux grecs au moyen des oracles sibyllins. — Pourquoi les dieux nouveaux sont appelés dieux incertains. — Variations et incertitudes de la religion grecque. — Elle devient plus incertaine encore par son mélange avec celle des Romains. — Comment se fait ce mélange. — Les grands dieux s'assimilent assez facilement entre eux. — Doutes et incertitudes pour les dieux inférieurs. — Varron essaye d'éclaircir ces incertitudes. — Introduction des religions orientales. — Opinion de Varron sur elles.

Nous avons conservé le début du XV[e] livre des *Antiquités*. « Si dans ce livre, disait Varron, je me garde de rien affirmer, qu'on ne m'en fasse pas un crime. Celui qui, après avoir entendu les raisons que je donne, croira pouvoir se prononcer, le fera lui-même. Pour moi, j'aimerais mieux encore révoquer en doute ce que j'ai dit dans le livre précédent, que de donner, à propos de celui-ci, des conclusions certaines[1]. » Il annonçait par là qu'il lui fallait quitter le terrain solide des livres sacerdotaux, pour se jeter parmi les conjectures et les hypothèses des mythologues. Il allait parler des dieux incertains.

1. S. Aug., *De civ. D.,* VII, 17.

Mais d'abord qu'était-ce que les dieux incertains? Varron ne peut plus nous l'apprendre directement, car le livre qu'il leur avait consacré est entièrement perdu. Mais il me semble facile de le conjecturer d'après le reste de l'ouvrage. Évidemment il avait prétendu faire une division des dieux qui les contînt tous, et, puisque nous savons très-bien ce qu'il entendait par dieux certains et par dieux choisis, nous n'avons qu'à ranger dans la classe intermédiaire tous ceux qui n'entrent pas dans les deux autres. Les dieux incertains différaient des dieux principaux en ce qu'ils n'avaient pas autant d'importance, et des dieux certains en ce qu'ils n'étaient pas, comme eux, d'origine romaine et inscrits sur les vieux livres des pontifes; c'était cette multitude de divinités entrées dans Rome avec tous les peuples du monde, contre lesquelles elle essaya quelque temps de se défendre et qui finirent par l'envahir. De cette sorte, les trois derniers livres de Varron contenaient bien la liste de tous les dieux et dans un ordre méthodique. Le premier exposait la religion primitive des Romains, le culte de Romulus et de Numa, tel que le conservaient les traditions anciennes et les ouvrages des prêtres; dans le suivant, il énumérait les dieux nouveaux que la conquête du monde avait successivement introduits à Rome et qui étaient venus disputer à l'ancien culte les hommages populaires; le dernier faisait connaître ceux qui, de ce mélange et de ce combat, étaient sortis vainqueurs et qu'on avait fini par regarder comme supérieurs aux autres[1].

1. M. Preller fait remarquer avec raison que cette division répond de quelque manière à celle que Varron a faite des trois espèces de religions dans son Ier livre. Les dieux certains sont bien la religion civile

Ainsi les dieux incertains étaient des dieux étrangers. Rome avait bien essayé de leur fermer la porte. Des lois sévères défendaient de pratiquer les rites des autres nations, de consacrer aucun temple ni aucun autel sans l'ordre du sénat[1]. Ces lois furent plus d'une fois exécutées avec une rigueur terrible ; elles firent couler le sang et périr, d'un seul coup, plusieurs milliers de personnes en Italie[2] : et pourtant elles ne servirent de rien. C'est qu'elles s'attaquaient à un instinct, ou plutôt à un besoin populaire que les supplices ne décourageaient pas, et qui finit par vaincre l'autorité la plus énergique et la plus respectée qui fut jamais. On a vu, dans l'analyse du livre précédent, comment on s'était fait des dieux pour chaque action de la vie. Ces dieux étaient à la fois très-précis et très-bornés; ils n'étaient appropriés qu'à une seule circonstance; ils ne servaient que pour un événement particulier. On avait beau les multiplier sans fin, ils ne pouvaient suffire à tout ni épuiser l'idée qu'on avait en soi de la divinité. C'est ainsi qu'il arriva partout au polythéisme, malgré la fécondité de ses inventions, de se sentir toujours incomplet. Pour avoir trop voulu morceler la divinité, il n'avait pu l'embrasser dans son ensemble, et, au delà de ses mille dieux, il se trouvait toujours quelque côté de Dieu qu'il avait oublié. Voilà ce qui donna naissance au

(*genus civile*). Les dieux incertains, avec lesquels s'introduisent à Rome toutes les fables de la Grèce, sont la religion des poëtes (*genus mythicum*). Quant aux dieux choisis, comme il les expliquait en les rapportant aux forces de la nature, c'est bien la religion des philosophes (*genus physicum*).

1. *Cautum fuerat ne quis novas introduceret religiones* (Serv. *in Æn.*, VIII, 187). *Ne quis templum aramve injussu Senatus dedicaret* (Tit. Liv., IV. 46). — 2. Tit. Liv., XXXIX. 19.

Dieu inconnu des Athéniens et amena les dieux incertains à Rome. Tertullien a quelque raison de les réunir; et cette double création de l'idolâtrie grecque et de la superstition romaine, comme il le dit, est née du même besoin de l'humanité[1]. Ainsi le peuple, sentant ce qui manquait à ses divinités nécessairement incomplètes, allait chercher les dieux de ses voisins. A chaque malheur public on courait aux autels des divinités étrangères; on les installait dans les chapelles particulières, ou même sur les places; on les invoquait avec les rites et les cérémonies qui leur étaient propres; on lisait avidement les prophéties qu'elles avaient inspirées à leurs prêtres, jusqu'à ce que l'autorité publique, se sentant si ouvertement bravée, se réveillât et donnât l'ordre aux édiles ou aux consuls de faire cesser ce scandale. Mais, comme c'est l'ordinaire, les dieux ne perdaient guère à être persécutés. Après s'être tenus cachés quelque temps, ils osaient reparaître, et lassaient enfin par leur persistance l'opposition du pouvoir.

Le premier danger que courut le culte officiel lui vint naturellement des peuples les plus voisins. Comme leur religion se rapprochait beaucoup de celle des Romains, elle fut accueillie sans défiance. Les ressemblances qu'on trouvait entre elles rendirent les magistrats plus indulgents pour les différences qui les séparaient; elles tendirent de plus en plus à se mêler et se modifièrent l'une par l'autre. Dès les premières années, les Latins, les Sabins, les Étrusques entretinrent avec Rome des relations fréquentes. Plusieurs d'entre eux quittèrent leur pays, attirés par le renom de cette ville naissante, et vinrent l'habiter. Ils appor-

1. *Adv. Marc.*, I, 8.

taient leurs dieux avec eux et les adoraient à leur manière. De là, sans doute, un grand péril pour la religion de l'État. Denys d'Halicarnasse s'étonne qu'elle y ait si bien échappé. « Ce qui me surprend plus que tout le reste, dit-il, c'est qu'habitée comme elle l'est par mille nations différentes, qui naturellement ont chacune conservé leurs dieux et leur culte national, Rome ait su se garder d'accueillir officiellement (δημοσίᾳ) aucune pratique étrangère [1]. » Acceptons, avec Denys, que le culte officiel ait tant bien que mal résisté. Mais est-ce tout? et comment Denys n'aperçoit-t-il pas, sous cette immobilité de la religion de l'État, les variations infinies des religions populaires? Le peuple, désireux, comme je l'ai fait voir, de croyances nouvelles, ne pouvait voir auprès de lui l'habitant de Lanuvium, de Cures ou d'Aricie adorer à leur façon leur *Juno Sospita*, leur *Quirinus*, leur *Diana Nemorensis*, sans être tenté d'associer de quelque façon ces dieux à ceux de son pays. Tantôt il leur empruntait quelques-uns de leurs attributs et en ornait ses dieux anciens; tantôt il imitait quelques-unes des pratiques qu'il voyait accomplir et les joignait à celles qu'indiquaient les pontifes; tantôt il expliquait ce qu'il avait vu dans ses temples par les traditions que lui racontaient ses voisins. C'est ainsi que, grâce aux alliances contractées avec les nations voisines, la religion nationale commença à s'altérer. Les guerres aussi et les victoires servirent à la modifier, et elle n'emprunta pas moins aux ennemis des Romains qu'à leurs alliés. « Quand le siége était mis devant quelque ville, dit Macrobe, et qu'on se flattait de la prendre, on appelait à soi (*evocabant*) les dieux

1. *Ant. Rom.*, II, 15.

tutélaires de cette ville, soit qu'on ne crût pas qu'elle pût être prise autrement, soit qu'on regardât comme criminel de la prendre avant d'avoir accompli cette cérémonie[1]; » et il cite, d'après Masurius Sabinus, la curieuse formule de l'évocation, dans laquelle on priait humblement les dieux d'abandonner leur ville et de venir à Rome, où on leur promettait des temples et des jeux. En effet, une fois la ville prise, on entrait dans les temples de ces dieux qui l'avaient si mal défendue, mais on y entrait avec de grands témoignages de respect, plutôt en adorateurs, dit Tite-Live, qu'en ennemis. « Après la prise de Véies, des jeunes gens, choisis dans toute l'armée, s'étant purifiés tout le corps avec soin, et revêtus de robes blanches, reçurent l'ordre de porter à Rome la statue de *Juno Regina*. Ils l'abordèrent avec beaucoup d'égards et s'apprêtaient à l'enlever respectueusement, quand l'un d'entre eux, soit en plaisantant, soit par une inspiration divine, s'adressant à la déesse : « Veux-tu venir à Rome? » lui dit-il; les autres s'écrièrent qu'elle avait agité la tête, comme pour accepter. Plus tard on ajouta au récit qu'on l'avait entendue dire : « Je le veux[2]. » Des divinités si complaisantes méritaient, on le comprend, d'être bien traitées du vainqueur. Aussi avait-on l'habitude tantôt de confier ce dieu vaincu à quelque grande famille, qui en prenait soin parmi ses divinités domestiques et l'honorait selon ses rites, tantôt de lui faire prendre place parmi ceux de l'État, dont il venait ainsi accroître le nombre[3].

1. *Sat.*, III, 9. Il ajoute que pour qu'on ne pût pas évoquer ainsi la divinité tutélaire de Rome, on avait grand soin de cacher son nom. Varron disait quelque part qu'on avait puni de mort un tribun coupable de l'avoir prononcé (Serv. *in Æn.*, I, 277).

2. Tit. Liv., V, 22. — 3. Arnob., III : *Nam solere Romanos religiones*

C'est ainsi que la paix et la guerre amenèrent bientôt à Rome les divinités des peuples italiens. Dès l'époque des Tarquins, la vieille religion en avait reçu de profondes atteintes. Ces princes qui, en leur qualité d'étrangers, ne tenaient pas aux traditions antiques, apportèrent avec eux dans la cité les habitudes de l'Étrurie, d'où ils venaient, et imitèrent ouvertement le polythéisme des peuples voisins. La religion simple et patriarcale de Numa fit place à un culte plus compliqué et plus pompeux. On emprunta aux Étrusques leurs haruspices; on apprit d'eux à célébrer les jeux avec plus d'éclat. Ces pauvres dieux, qui s'étaient contentés jusque-là d'une offrande de sel et de farine, on leur rendit des hommages plus magnifiques, on les logea dans des temples plus somptueux. Varron nous apprend que, pour orner ces temples, on appela des artistes étrusques[1]. L'un d'eux, Volcanius, vint tout exprès de Véies pour faire une statue de Jupiter, la première qu'on eût vue à Rome, et qu'on destinait au Capitole. Elle était d'argile, et peinte d'un rouge éclatant qu'on rafraîchissait les jours de fête[2].

Ce n'était rien encore, et la religion romaine allait courir bien d'autres dangers. Après les Latins et les Étrusques, Rome rencontra les Grecs. Qu'elle ait tout d'abord compris la supériorité de cette race si spirituelle et si active, incomparable dans les choses de l'intelligence, c'est ce qu'il est bien difficile de nier, quoiqu'elle s'en soit défendue. Elle fut séduite du premier coup, et, comme l'a si bien dit Horace, toute victorieuse qu'elle était, se sentit

*urbium superatarum partim privatim per familias spargere, partim publice consecrare.*

1. Plin., *Hist. nat.*, XXXV, 5, 45. — 2. Id.

vaincue. Mais nulle part l'action de la Grèce ne fut plus rapide et plus profonde que dans les choses religieuses. Les idées, les traditions, les légendes helléniques entrèrent de tous côtés dans le culte romain, et, en quelques années, le renouvelèrent. Ce fut une véritable prise de possession. Les anciens dieux furent confondus avec ceux de la Grèce, acceptèrent leur histoire, leurs attributs, leurs fonctions et même leur visage ; il ne leur resta plus guère que leur nom latin.

Ce mélange commença de bonne heure. S'il faut croire Tite-Live, il serait aussi ancien que Rome même. « Romulus, dit-il, honora les autres dieux d'après les rites des Albains; Hercule, à la façon des Grecs[1]. » Mais ce n'était là qu'un accident. Bientôt les deux races, qui n'étaient pas diverses d'origine, quoique si différentes de caractère, se rencontrèrent de plus près sur un terrain neutre, dans l'Étrurie. L'influence grecque avait pénétré depuis longtemps chez les Étrusques : Cœre adorait Apollon et était en relations étroites avec Delphes. Ainsi Rome, en imitant les Étrusques, se familiarisait d'avance avec les idées grecques qu'ils avaient souvent reproduites, et se préparait, sans le savoir, à les comprendre et à les goûter. Vers le même temps elle faisait alliance avec Marseille, qui lui communiquait le culte d'Artémis[2]. Enfin ses conquêtes la conduisirent dans la Grande-Grèce d'abord, puis en Sicile. Elle occupa Métaponte et Crotone où vivaient les souvenirs de l'école de Pythagore, qui s'était tant occupée d'expliquer les récits mythologiques ; elle visita l'Etna et ses campagnes, dans lesquelles la tradition plaçait la lé-

1. Tit. Liv., I, 7. — 2. Strabon, IV, 180.

gende de Déméter et de Perséphone ; elle s'empara d'Eryx, qui était un des centres du culte d'Aphrodite. Dès ce moment la Grèce envahit Rome de tous les côtés. « Ce ne fut point, dit Cicéron, un petit ruisseau, mais un large fleuve d'idées et de connaissances qui pénétra chez nous[1]. » Et ce torrent ne rencontra guère d'obstacle. Les plébéiens, que mécontentait leur religion sombre, austère, minutieuse, laquelle d'ailleurs, faite par les patriciens et pour eux, se cachait au petit peuple, lui dérobant avec ses livres sacrés le secret de ses enseignements et la raison de ses cérémonies[2], les plébéiens étaient séduits par un culte libre et large, ouvert à tous, qui parlait à leurs yeux et à leur imagination. Quant à la religion de l'État, qui aurait pu, et, ce semble, aurait dû résister, elle céda aussi de bonne grâce. Ce fut au moyen des livres sibyllins que les dieux grecs s'introduisirent officiellement parmi les autres. Ces livres, venus de Cumes, étaient tout empreints du culte d'Apollon, le dieu grec par excellence, si bien que Tite-Live appelle les magistrats chargés de les garder *antistites Apollinaris sacri*[3]. A chaque danger public on allait les consulter, et ils ne manquaient pas de répondre en conseillant des lectisternes et des supplications en l'honneur de quelque divinité nouvelle. C'est par eux que pénétra à Rome le culte d'Apollon, celui de Latone, ceux de Déméter, de Dionysos et de Perséphone, qu'on confondit avec Cérès, Liber et Libera. C'est par leur conseil qu'on alla chercher Esculape à Épidaure, et Cybèle à Pessinunte. Ils ne se contentèrent pas de faire entrer les dieux grecs à

1. *De Repub.*, II, 19. — 2. *Obsecro vos*, dit Canuleius dans Tite Live, *si non ad fastos, non ad commentarios pontificum admittimur*, etc., IV, 3. — 3. Id., X, 8.

Rome, ils y introduisirent aussi les cérémonies de leur culte. Les oracles avaient grand soin de dire qu'il fallait les honorer *Græco ritu*, et les Romains, que le péril et la frayeur rendaient fort respectueux, n'avaient garde d'y manquer. C'est donc à l'initiative des oracles sibyllins que les dieux de la Grèce et leur culte, déjà protégés en secret par la faveur populaire, durent d'entrer officiellement et presque triomphants dans la cité. Leur influence s'y fit bientôt sentir aux dépens de l'ancienne religion. Un fait curieux nous la révèle. Après la bataille de Cannes, Rome épouvantée implore les dieux avec plus de ferveur que jamais. Mais ce n'est plus seulement à ses prêtres et à leurs formules qu'elle a recours; elle ne se contente pas d'aller fouiller les *Indigitamenta* de Numa, pour y trouver de vieilles prières et d'antiques cérémonies; elle charge un Grec, un poëte, Livius Andronicus, de composer une hymne en l'honneur de *Juno Regina*, et cette hymne est chantée par un chœur de vingt-sept jeunes filles, revêtues de longues robes, tout à fait à la façon des Grecs[1]. C'était constater la victoire de la Grèce sur le vieil esprit romain, du culte d'Apollon sur la religion de Numa.

Voilà de quelle manière Rome reçut, pendant les quatre premiers siècles de son histoire, une infinité de dieux étrangers. Ce sont précisément ceux que Varron étudiait dans son quinzième livre, sous le nom de dieux incertains. Il ne reste plus qu'à chercher pourquoi il les appelait ainsi.

La religion romaine, on le sait, avait pour caractère

1. Tit. L., XXVII, 37.

distinctif que tout y était nettement défini et réglé avec précision. Chez elle aucun doute n'était possible ni sur les fonctions d'un dieu, ni sur les pratiques par lesquelles on devait l'honorer. Il en était bien autrement chez les Grecs. L'illustre Fréret a tracé, en quelques lignes d'une saisissante vérité, le tableau des variations qu'avait subies la religion hellénique. « Les révolutions successives arrivées dans les différentes contrées de la Grèce, le mélange de ses habitants, la diversité de leur origine, leur commerce avec les nations étrangères, l'ignorance du peuple, le fanatisme des prêtres, la subtilité des métaphysiciens, les méprises des étymologistes, le caprice des poëtes, l'hyperbole si familière aux enthousiastes de toute espèce, la singularité des cérémonies, le secret des mystères, l'illusion des prestiges, tout influait à l'envi sur le fond, sur la forme, sur toutes les branches de la mythologie C'était un champ vague, mais immense et fertile, ouvert indifféremment à tous, que chacun s'appropriait, où chacun prenait à son gré l'essor, sans subordination, sans concert, sans cette intelligence mutuelle qui produit l'uniformité. Chaque pays, chaque territoire avait ses dieux, ses erreurs, ses pratiques religieuses, comme ses lois et ses coutumes. La même divinité changeait de nom, d'attributs, de fonctions en changeant de temple. Elle perdait dans une ville ce qu'elle avait usurpé dans une autre. Tant d'opinions diverses en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècle en siècle, s'entre-choquaient, se mêlaient, se séparaient pour se rejoindre plus loin, et, tantôt alliées, tantôt contraires, elles s'arrangeaient réciproquement de mille façons différentes; comme la multitude des atomes épars dans le vide se distribue, suivant Épicure, en corps

de toute espèce, composés, organisés, détruits par le hasard[1]. » En présence d'une confusion pareille, qu'on se figure un Romain nourri dans la précision de son culte, accoutumé à honorer ses dieux immobiles avec des formules invariables : on comprendra facilement qu'il soit surpris, choqué, et que le premier nom qu'il trouve pour ces divinités, sur lesquelles personne ne s'accorde, soit celui de dieux incertains.

Le mal s'était fort accru, quand ils étaient entrés à Rome. Déjà incertains chez eux, comme on vient de le voir, ils le devinrent bien plus encore par leur mélange avec les dieux romains. C'était une nouvelle cause de confusion ajoutée à toutes celles que Fréret signalait tout à l'heure. Pour les faire mieux accueillir et leur donner tout de suite cette autorité qu'ils ne tiennent que du temps, on avait cherché à les unir à ceux du pays. Ces sortes d'assimilations étaient rendues faciles par la communauté d'origine des deux peuples, par l'identité de leur système religieux, fondé chez l'un et chez l'autre sur le naturalisme, par leurs rapports, qui ne furent jamais complétement interrompus, et les empêchèrent de devenir tout à fait étrangers. Sauf Apollon et Hercule, qui conservèrent leurs noms nationaux, les autres dieux de la Grèce consentirent à prendre un nom latin, et cherchèrent dans le système religieux des Romains quelque divinité qui leur ressemblât. Zeus se reconnut vite dans Jupiter, en retrouvant son nom à peine altéré. Junon (primitivement *Jovino*, féminin de *Jovis*) était naturellement la même qu'Héra, l'épouse de Zeus. Minerva ou Menerva (même racine que *memini* ou *mens*),

1. *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXIII, 19.

qui semble avoir été quelque déesse de l'intelligence, n'était pas fort éloignée de ressembler à Athéné. Cérès, dont le nom, en vieux latin, signifie *créatrice*[1], fut confondue avec Cora, qui représentait la fécondité du sol; et, pour elle, la transformation fut plus complète et plus rapide que pour les autres : le culte par lequel on l'honorait, et qui n'empruntait plus rien aux antiques cérémonies, reçut ouvertement le nom de culte grec (*Græcum sacrum*), et c'est de la Grèce qu'on fit venir les prêtresses destinées à la prier[2]. Les autres divinités qui représentaient les productions de la terre et son principe fécondant, divinités qui devaient être nombreuses chez ces peuples agricoles, furent, par les mêmes procédés, identifiées à celles qui remplissaient chez les Grecs les mêmes fonctions; Liber et Libera, à Dionysos et à Déméter; Saturne et Ops, à Cronos et à Rhéa. Quant à Vénus, dont le nom était récent à Rome, et qui, sans doute, était quelque déesse de la végétation et de la floraison, venue de Gabies ou d'Ardée, son culte s'unit bientôt à celui d'Aphrodite. Diane était la forme féminine de Janus (*Djanus*, *Djana*[3]); adorée surtout par les populations guerrières des Æques et des Herniques, sur les hauteurs et dans les bois de l'Algide, elle avait reçu à Aricie le surnom de *Nemorensis;* c'en fut assez pour lui donner tous les attributs d'Artémis, et le vieux dieu Virbius, qui lui est associé dans les inscriptions antiques,

1. Serv. *in Georg.*, I, 7. *Ceres a creando dicta.* Dans le chant des Saliens *Cerus manus* était traduit par *creator bonus.* Fest., v. *Mater Matuta.*

2. Cic., *pro Balbo*, 24. — 3. C'est l'opinion de Nigidius (Macrob., *Sat.*, I, 9). Cette identification de Diane avec Artémis avait porté Nigidius à confondre Janus avec Apollon, mais cette explication ne fit pas fortune.

devint du même coup l'Hippolyte des légendes grecques. Enfin Mars, qui était, avec Jupiter, le grand dieu des populations italiques, et qu'on adorait sous les noms de Mavors, de Mamers, de Maspiter, de Marmar, comme le symbole de la force virile (*mas*, *masculus*), et Neptune, divinité d'origine étrusque, dont le nom avait quelque analogie avec le mot qui signifie navire, furent naturellement assimilés à l'Arès et au Poseïdon des Grecs[1]. Sur ces divers dieux, il n'y avait pas de doute ni de contestation, soit que l'importance des fonctions qu'on leur attribuait eût amené le besoin de s'entendre sur eux, soit qu'en effet il y eût entre eux assez de rapports pour pouvoir les confondre, et que, dans ces divinités supérieures, les Hellènes et les Latins fussent restés plus fidèles au type primitif qui leur avait été laissé par les Pélasges, leurs pères communs[2]. Mais, dès qu'on descendait aux dieux inférieurs, il n'était plus facile de s'accorder. Ces combinaisons des dieux entre eux se faisaient la plupart du temps au hasard et sans règles fixes. Il suffisait souvent qu'on crût leur trouver une ressemblance fort éloignée, pour qu'on affirmât leur identité[3]. Ainsi on avait cru reconnaître Poseidon Hippios dans le dieu romain Consus (le bon conseiller) qui ne lui ressemblait guère, uniquement

1. Il n'entrait pas dans le plan de mon travail d'insister sur la manière dont se sont faits ces mélanges, puisqu'il ne reste pas de preuve que Varron en ait parlé. Je n'ai fait que l'indiquer. V. pour les développements, Marquardt et surtout M. Preller.

2. Cette dernière opinion est en général celle de M. Preller.

3. Plutarque et d'autres écrivains assimilent les fêtes des Juifs aux Dionysies parce que le mot *sabbat* ressemble à Bacchantes, ou parce qu'il y avait des instruments de musique dans les unes et les autres Voy Maury, *Hist. des relig. de la Grèce*, III, 228.

parce qu'on célébrait sa fête au mois d'août par des courses de chevaux. C'est par des motifs de cette force qu'on avait assimilé Mater Matuta, la déesse du matin, avec Leucothoé, et le vieux Portunus avec Palémon. Du moment qu'on ne demandait pas des raisons plus solides et une ressemblance plus complète dans ce travail de fusion, chacun le faisait à sa fantaisie et les incertitudes redoublaient. Il en est resté, dans la mythologie romaine, des traces fort curieuses. Qu'était-ce, par exemple, que le dieu sabin Quirinus? Denys d'Halicarnasse croit reconnaître en lui l'Arès des Grecs, mais il ne l'affirme pas[1]; le plus grand nombre le confondait avec Romulus, et faisait de la déesse Hora sa femme Hersilie. Qu'était-ce aussi que Semo Sancus? Ælius pensait que c'était le même dieu qu'Hercule, sans doute parce qu'on racontait de tous deux qu'ils avaient aboli les sacrifices humains; mais d'un autre côté, comme on l'appelait encore Dius Fidius et que ce mot ressemble à Διόσκουρος, il soupçonnait que ce pourrait bien être Castor[2]. C'est aussi Castor et son frère que quelques-uns voulaient retrouver dans Picumnus et Pilumnus; mais Varron n'était pas de cet avis et prétendait que c'étaient des dieux protecteurs du mariage[3]. Selon Lydus, Nerio, dont le nom signifie la force, et que les Sabins donnaient pour femme à Mars, était prise tantôt pour Athéné, tantôt pour Aphrodite[4]. Quant à Anna Perenna, les doutes étaient plus grands encore, et les opinions plus diverses. Était-ce la sœur de Didon, la Lune, la déesse Thétys, ou Amalthée qui nourrit Jupiter? Ovide, qui se pose toutes ces ques-

1. *Ant. rom.*, II, 48. — 2. Varron, *De ling. lat.*, V, 66. — 3. Serv. *in Æn.*, IX, 4. Ils étaient déjà rangés parmi les dieux certains.
4. *De Mens.*, IV, 32.

tions, dans ses Fastes, ne sait comment les résoudre, et s'en tire, à sa façon, en racontant une histoire légère[1]. On voit bien que, dans ces combinaisons, on ne s'entendait guère; chacun les faisait à son idée, et il en résultait un mélange singulier de noms et d'attributs qui rendait la confusion encore plus grande. C'est ainsi que la mythologie grecque, déjà peu précise par elle-même, et qui, sans sortir de son pays, s'était compliquée de mille incertitudes, en passant seulement d'une ville à l'autre, acheva de devenir confuse et embarrassée quand elle se mêla à la mythologie romaine, et j'avais bien raison de dire qu'en s'établissant à Rome, ces dieux incertains y étaient devenus plus incertains encore.

Varron, cependant, aidé de la science des mythologues grecs et de l'étude profonde qu'il avait faite de l'histoire et des traditions de son pays, avait essayé de porter quelque lumière dans ce désordre. Mais son travail est perdu. Il ne reste de son quinzième livre qu'un fragment curieux mais court, celui dans lequel il expliquait à sa manière le sens des mystères de Samothrace. « Il annonce avec gravité, dit saint Augustin, qu'il va faire connaître à ses compatriotes des secrets importants, et prend l'engagement solennel de les leur dévoiler. Puis il leur révèle qu'il a reconnu à certains indices que des trois statues placées à la porte du temple, l'une représente le ciel, l'autre la terre, la troisième les types éternels que Platon appelle les *idées*. Le ciel, selon lui, c'est Jupiter; la terre, Junon; les idées, Minerve. Le ciel est le principe actif, la terre fournit la matière, et les idées sont le type d'après lequel tout a

1. *Fast.*, III, 657.

été fait[1]. » Quelques autres fragments de Varron contiennent des explications analogues, au sujet de diverses divinités : on peut sans témérité les rapporter au livre des dieux incertains. Tel est, par exemple, celui que nous a conservé saint Augustin et dans lequel Varron établit que les Muses ne sont pas au nombre de neuf, mais de trois seulement. Par ce nom de Muse, disait-il, on a voulu personnifier le son musical ; or, le son ne se produit que de trois façons diverses, ou par la voix humaine, ou par les instruments dans lesquels on souffle, ou par ceux sur lesquels on frappe. Mais comment l'erreur sur leur nombre a-t-elle pu se répandre et devenir si populaire ? Varron va nous l'apprendre : « Une ville (je ne sais plus laquelle, dit saint Augustin) ayant commandé à trois artistes une statue de chacune des trois Muses, pour en orner le temple d'Apollon, il arriva qu'on les trouva également belles, et que, dans l'impossibilité où l'on était de se décider, on les acheta toutes les neuf et on les plaça ensemble dans le temple. C'est de là qu'est venue l'erreur sur le nombre des Muses[2]. » Toutes ces hypothèses, quelquefois un peu puériles, Varron les tenait des mythographes grecs. Il les avait étudiés avec soin, et il s'aidait de leur science pour éclairer ces questions obscures. Mais nous savons, par ce qu'il dit lui-même au début du livre des dieux incertains, qu'il ne se flattait pas d'y avoir réussi.

1. *De civ. D.*, VII, 28. Ce passage n'a été recueilli ni par l'édition bipontine ni par M. Merckel. Je crois pouvoir le rapporter au XVe livre. Saint Augustin vient de parler des dieux choisis, dont on sait que Varron s'occupait dans son XVIe livre ; puis il ajoute qu'il parlait des mystères de Samothrace : *in libro superiore*, c'est-à-dire au XVe. Dans le *De ling. lat.*, V, 58, Varron parle un peu différemment des mêmes mystères. — 2. Saint Aug., *De doctr. Christ.*, II, 17.

C'est que, de son temps, les incertitudes se compliquaient encore. L'envahissement de Rome par les dieux étrangers ne s'arrêtait pas. Après les religions de la Grèce, celles de l'Orient arrivaient, et, avec elles, des rites extraordinaires, des mystères étranges, des dieux à forme bizarre et effrayante. Du reste, les oracles sibyllins étaient encore ici les premiers coupables. C'est par leur conseil qu'après la bataille de Cannes on avait été chercher la pierre noire honorée à Pessinunte sous le nom de Mère des dieux. Ainsi ce culte orgiastique, si contraire à la sagesse et à la gravité du peuple romain, était entré à Rome par l'initiative de l'État et s'exerçait sous la protection des lois. En vain le Sénat avait-il pris de grandes précautions pour rendre une pareille innovation moins dangereuse, en ordonnant que ces fêtes seraient célébrées par des Phrygiens et des Phrygiennes, et qu'on ne permettrait pas à des Romains d'y prendre part[1]; l'exemple une fois donné fut contagieux. Après Cybèle, il fallut recevoir une divinité du même pays qu'elle, et qui fut imposée par Sylla, l'Enyo des Cappadociens, qu'on assimila à la vieille Bellone, et dont le culte fut célébré par des fêtes extravagantes et barbares. En même temps les dieux de l'Égypte, Isis, Osiris, Anubis, Sérapis, Harpocrate, vinrent réclamer leur droit de cité dans une ville où, selon Tacite, se réunissaient toutes les abominations et tous les crimes de l'univers[2]. Les gens sages refusèrent longtemps de les admettre. On vit Paul-Émile frapper le premier avec une hache, au milieu d'un peuple tremblant, le temple qu'on venait d'élever à Sérapis, et les consuls Gabi-

1. Denys d'Hal., *Ant. rom.*, II, 19. — 2. *Annal.*, XV, 44.

nius et Pison chasser les statues d'Isis et d'Osiris du Capitole. Varron, on le comprend, pensait comme eux. Il s'indignait qu'on adorât les divinités d'Alexandrie. « Tous les dieux de l'Égypte, disait-il, se sont abattus sur Rome[1]. » Mais ces protestations et la résistance du Sénat ne servirent de rien. Les divinités égyptiennes furent bientôt après officiellement reconnues par les empereurs, et ajoutèrent encore, par l'introduction de croyances et de cérémonies nouvelles, à la confusion des dieux incertains.

## VI

Livre XVI[e]. Les dieux principaux ou choisis. — Nécessité qu'on éprouve d'établir une hiérarchie entre les dieux. — Tentatives diverses des Romains, des Grecs et des Étrusques. — Système de Varron. — Il reconnaît vingt dieux principaux. — Pourquoi il les met au-dessus des autres. — Il commence son étude sur eux par exposer le système du monde d'après les stoïciens. — Unité de Dieu. — Dieu est l'âme du monde. — Degrés divers de la vie universelle. — L'âme du monde en se répandant dans les diverses parties de l'univers donne naissance à une foule de dieux. — Ces dieux sont-ils de simples abstractions ou des personnes véritables? — Explication stoïcienne de chacun des dieux choisis. — Objections de saint Augustin. — Quand l'ouvrage de Varron a-t-il été détruit ?

« Je vais parler, dit Varron en tête de son dernier livre, des dieux publics du peuple romain, de ceux auxquels on a élevé des temples et dressé un grand nombre de statues; mais, suivant l'expression de Xénophane de Colophon, j'exposerai mon opinion, sans prétendre qu'elle est la vérité. L'homme ne peut que conjecturer,

1. Suidas, I, II. p. 82, et Serv. *in Æn.* VIII. 698.

à Dieu seul il appartient de savoir [1]. » Ainsi, même lorsqu'il s'agit des dieux les plus importants de la cité, de ceux qui, dans cette hiérarchie céleste, occupaient la première place, il n'y avait aucune légende bien certaine, aucun dogme bien défini. Chacun exprimait ses sentiments, sans vouloir les imposer aux autres. Les théologiens ne se prétendaient pas infaillibles, et la religion n'imposait pas la foi.

Il était naturel qu'on fût amené de bonne heure à établir une sorte de hiérarchie entre les dieux. En les multipliant sans mesure on avait satisfait à ce premier sentiment de reconnaissance pour les plaisirs ou les secours qu'ils nous donnent; mais leur nombre même nuisait à leur dignité; l'idée de la divinité s'était trop affaiblie en se morcelant, et le besoin de grandir les dieux succéda à celui de les multiplier. Ceux dont les fonctions étaient plus étendues, et que, par conséquent, on invoquait davantage, ceux qui rappelaient aux diverses races dont Rome était composée des souvenirs antiques et nationaux, ceux enfin qu'un accident heureux, une protection plus visible et plus efficace dans une circonstance importante recommandaient aux hommages des superstitieux, furent naturellement placés au-dessus des autres [2]. Mais pour eux, aussi

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 17. — 2. Pour distinguer ceux qui étaient ainsi grandis, on les appela d'abord *pater* ou *mater*. Nous verrons tout à l'heure Varron se servir de ce nom. Mais il fut bientôt prodigué. Comme on supposait que les dieux devaient être flattés de le recevoir, on le donnait à tous ceux dont on avait besoin. Lucilius a spirituellement raillé cette manie :

Ut nemo sit nostrum quin pater optimu' divum,
Ut Neptunu' pater, Liber, Saturnu' pater, Mars,
Janu', Quirinu' pater nomen dicatur ad unum.

(Lact., *Inst. div.*, IV, III, 12.)

bien que pour les hommes, la faveur populaire qui les élevait était sujette à mille caprices. Les plus nouveaux, comme c'est l'usage, étaient les plus fêtés. Ils avaient moins souvent que les autres rejeté les prières et trompé les espérances, et l'on désertait pour eux le culte des anciennes divinités. « Il est arrivé, disait Varron, que des dieux pères et des déesses mères (*Dii patres et Deæ matres*) sont tombés dans le discrédit[1]; » et souvent pour de bien légers motifs. Le vieux Summanus partageait d'abord les attributions de Jupiter et était aussi honoré que lui; mais après qu'on eut élevé à son rival un temple magnifique, les hommages de la foule se portèrent vers l'autel le plus riche et le mieux paré, et Summanus fut tellement oublié qu'à peine les savants en connaissaient-ils le nom[2]. Ces sortes de révolutions religieuses, qui faisaient passer la faveur d'un dieu à un autre, donnèrent naissance à diverses classifications dont il est resté des traces chez les historiens et les critiques de l'antiquité. Tantôt l'on place au premier rang Jupiter, Junon et Minerve, qui sont, selon Varron, les plus anciens[3]; tantôt c'est Janus qui est mis au-dessus de tous, et les autres suivent d'après un ordre hiérarchique que, jusqu'à la fin, on conserva pour les prêtres, alors même qu'on en eut adopté un autre pour les dieux[4]. Avec la mythologie grecque arriva naturellement le système des douze grands dieux; il semble avoir été généralement accepté vers l'époque d'Ennius qui enferma leurs noms dans deux hexamètres faciles à retenir. Les Étrusques aussi avaient douze grands dieux

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 3. — 2. Id., IV, 23. — 3. Tertull., *Ad nat.*, II, 12. — 4. Festus, v. *Ordo sacerdotum.*

comme les Grecs, six de chaque sexe, et on les appelait, nous dit Varron, *Dii consentes et complices;* c'était le conseil ordinaire du grand Jupiter. Mais l'Étrurie se distinguait de la Grèce, en ce qu'elle plaçait au-dessus de ces dieux d'autres plus puissants encore, les dieux supérieurs ou obscurs (*Dii superiores et involuti*); dieux plus terribles, plus grands, parce qu'on peut moins les saisir, et que Jupiter ne consulte que dans les affaires les plus graves[1].

Varron n'a adopté aucune de ces classifications pour dresser la liste de ses dieux choisis. Il comprend dans cette classe non pas douze dieux, mais vingt, dont voici les noms : Janus, Jupiter, Saturne, le Génie, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Soleil, Orcus, Liber, la Terre, Cérès, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus et Vesta[2]. Pourquoi les a-t-il ainsi séparés des autres, et qu'est-ce qui leur a valu l'honneur d'être mis au premier rang et étudiés à part? Ce n'est pas seulement l'importance des emplois qu'ils remplissaient. Saint Augustin prend plaisir à montrer les plus illustres, Janus, Saturne ou Liber abaissés à des rôles peu dignes de leur majesté, chargés des détails les plus vulgaires, tandis que les emplois les plus relevés sont réservés à des dieux tout à fait inconnus[3]. Mais Varron est ici fidèle à sa méthode ordinaire. Ce n'est pas un philosophe ou un théologien qui examine les attributions des dieux et discute leur puissance; c'est un homme d'État qui s'appuie sur les faits plus que sur les principes. Son point de départ, c'est la cité dont il accepte les opinions et les préférences, et pour

1. Arnob., III, 40. Sénèq., *Quest. nat.*, II, 41.
2. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 2. — 3. Id., VII, 3.

décider quels dieux sont plus grands que les autres, il écoute la voix populaire beaucoup plus que les raisonnements des mythologues. Il tient donc pour dieux principaux ou choisis ceux que la cité honore plus que les autres, à tort ou à raison; ou plutôt, comme il le disait lui-même, ceux auxquels on a élevé le plus de temples et dressé le plus de statues.

Ces statues, Varron en avait blâmé l'usage au premier livre; ici, il paraît les accepter sans trop de peine et leur trouver quelque utilité. Saint Augustin le lui reproche, comme une contradiction manifeste; je reconnais là, au contraire, le système ordinaire de notre prudent philosophe. Dans cette occasion encore, il a commencé par exprimer son opinion personnelle, ce qu'il serait à souhaiter qu'on eût fait. Mais bientôt, quittant ces théories générales et prenant les choses comme elles sont, il s'accommode aux circonstances, et cherche à corriger au moins ce qu'on ne peut plus changer. Comme il voit que le peuple tient à ses images, il essaye d'en élever et d'en épurer le culte, puisqu'il est impossible de le détruire. « Ces statues, dit-il, ne sont point des dieux, mais elles en rappellent le souvenir et les attributions. Les anciens les ont inventées afin que la vue de ces représentations matérielles rappelât à l'esprit de ceux qui avaient été initiés aux mystères de la science la pensée de l'âme du monde et de ses parties, c'est-à-dire des dieux véritables. Ceux qui les ont figurés sous la forme humaine et leur ont donné un corps ont pensé sans doute que l'âme de l'homme qui réside dans son corps était faite à l'image de Dieu. Si l'on voulait distinguer les dieux par certains emblèmes, on placerait un œnophore dans le temple de Bacchus, afin

qu'en voyant le vase on se souvint de la liqueur qu'il contient et qui est consacrée à Bacchus; de même, en voyant les statues à forme humaine, on songe immédiatement à l'âme, dont le corps n'est que l'enveloppe. Or l'âme c'est la substance dont Dieu ou les dieux sont formés[1]. » Ainsi Varron, partant des représentations matérielles des dieux, y cherchait des allégories et des symboles, et prétendait les expliquer.

Son interprétation de la religion romaine était celle même que les stoïciens appliquaient au culte grec et qui s'était répandue partout avec leur doctrine. Aucune n'était alors plus généralement adoptée, aucune ne jouissait d'un plus grand et plus légitime crédit. L'école d'Épicure, qui rapportait l'existence de tous les dieux et de leurs légendes à quelque fait de l'histoire dénaturé, semblait dépourvue de grandeur aux esprits élevés et satisfaisait mal les instincts religieux du grand nombre. Quel respect pouvait-on conserver pour ces dieux dont Évhémère racontait en détail les aventures, hommes plus forts ou plus adroits, déifiés par la sottise humaine qu'ils avaient éblouie ou dupée, tyrans habiles et prévoyants qui avaient obtenu ou exigé ce titre de dieux de leurs sujets ou de leurs flatteurs pour rendre leur renommée plus brillante ou leur autorité plus sûre? Honorer leur souvenir, célébrer leurs fêtes, après tant de siècles, n'était-ce pas perpétuer au delà de toute mesure les flatteries de leurs courtisans ou les craintes de leurs esclaves? On comprend dès lors ce dédain que les épicuriens conséquents, Lucrèce par exemple, manifestaient en toute rencontre pour les dieux

1. *De civ. D.*, VII, 5.

et leur culte. Au contraire, l'interprétation stoïcienne, tout en expliquant les croyances religieuses d'une manière qui contentait l'esprit, leur laissait une sorte de grandeur mystérieuse dont l'imagination était satisfaite. Elle en rendait compte en disant que les dieux et leurs légendes n'étaient que la personnification des forces de la nature. Assurément un naturalisme grossier a été le principe de la religion de tous les peuples, et les stoïciens ne se trompaient pas en essayant de retrouver dans l'étude des phénomènes du monde l'explication des premières croyances des Grecs. Je veux bien que le plaisir de raffiner, de subtiliser, commun à toutes les sectes philosophiques, le charme d'exercer son esprit et de le lancer dans toutes les recherches les plus hypothétiques aient entraîné les stoïciens beaucoup trop loin. Ils prétendaient rendre compte de tout. Il n'était aucun petit fait de la mythologie, quelque étrange ou douteux qu'il fût, dont on ne voulût trouver l'explication dans quelque phénomène céleste. On torturait les mots, on s'épuisait en étymologies bizarres, en rapprochements forcés; et, comme chacun renchérissait sur son prédécesseur, on entassait les hypothèses. Mais le principe général sur lequel était fondée toute la science n'en restait pas moins juste et fécond, malgré cet amas d'erreurs et de témérités. Ce qu'il avait de vrai attirait les esprits sérieux, et les témérités même dont on l'avait entouré ne les rebutaient pas; car, quelque défiant qu'on fût de toutes ces hypothèses, on ne pouvait s'empêcher d'être ébloui et charmé de ce prodigieux déploiement de pénétration et de finesse que supposaient même les plus évidentes erreurs et les plus aventureuses audaces. C'est ce qui avait fait tant de partisans aux interprétations religieu-

ses des stoïciens ; voilà pourquoi Varron les avait adoptées et les exposait avec complaisance dans son grand ouvrage. Il reste assez de fragments de la manière dont il exposait ce système pour qu'on puisse s'en faire une idée. « Dieu, disait il, c'est l'âme du monde, c'est-à-dire le principe animé qui se mêle à la masse de l'univers, qui la gouverne par le mouvement et la raison, *anima motu ac ratione mundum gubernans*[1]. » On sait que le dieu des stoïciens n'est pas, comme celui d'Aristote, séparé de la matière et en dehors de la nature. Il a sa matière, sur laquelle il agit, et qui est unie indissolublement avec lui, et cette matière est le monde. Varron reproduisait ces idées : « Dieu est l'âme du monde, et le monde lui-même est Dieu. Comme l'homme sage, composé de corps et d'esprit, doit à l'esprit ce nom de sage, de même le monde est appelé Dieu à cause de l'esprit qui l'anime, quoiqu'il soit esprit et corps. Ainsi le corps seul du monde n'est pas Dieu, mais ou son âme seule, ou son âme et son corps ensemble, à condition toutefois que ce ne soit pas son corps, mais son âme qui le fasse Dieu[2]. » L'âme du monde est répandue partout et donne la vie à tout ; mais cette vie, quoique émanée de la même source, n'est pas partout également pure ni aussi complète. « Il y a trois degrés, disait Varron, dans la vie universelle. Le premier est la vie végétative que possèdent les corps organisés sans avoir encore le sentiment. Tels sont, pour l'homme, ses os, ses ongles, ses cheveux ; dans le monde, les arbres et

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 6. Voir aussi IV, 11 et 31.

2. Id., VII, 6. Pour Varron, comme pour les stoïciens, l'âme du monde était un feu subtil. Ce feu devait finir par s'épuiser, et le monde alors finirait. (Tertull., *Ad nat.*, II, 2.)

les plantes qui ne sentent rien et cependant croissent, s'élèvent et semblent vivre en quelque façon. Le second c'est la vie sensitive que possèdent nos oreilles, nos yeux, notre bouche, en un mot tous nos sens. Le troisième, c'est la vie intellectuelle qui n'appartient qu'à l'homme. Cette partie de l'âme du monde, cette qualité supérieure de la vie universelle, c'est vraiment Dieu. Ainsi les pierres et la terre que nous voyons et qui sont privées de sentiment, sont comme les os et les ongles de Dieu; le soleil, la lune et les étoiles sont ses sens; l'éther est son âme[1]. »

Voilà l'unité de Dieu bien clairement proclamée. Dieu non-seulement est unique, mais le monde est presque confondu avec lui et rien ne vit que de sa vie. Il faut maintenant de cette philosophie élevée redescendre aux religions populaires, et de ce Dieu un, insaisissable et immatériel arriver aux mille dieux de la fable. C'est encore par la diffusion de l'âme universelle à travers tous les éléments du monde que Varron y parvient sans trop de peine. « De l'éther, qui est son siége, dit-il, l'âme de Dieu se répand dans les astres, et la partie qui les pénètre en fait des dieux aussi. De là, il s'en détache une partie encore sur la terre, qui donne naissance à la déesse Tellus; une autre descend jusque dans la mer; on l'adore sous le nom de Neptune[2]. » C'est donc dans l'éther que réside l'âme du

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 23. — 2. Id., *ibid.* Pour expliquer la création du monde par la diffusion de l'âme universelle, les stoïciens avaient imaginé des systèmes qui, tout en s'adaptant assez bien avec la mythologie populaire et en l'expliquant très-finement, flattaient l'imagination par la grandeur et la poésie des conjectures. Tous les principes séminaux, toute la fécondité, disaient-ils, viennent du ciel. C'est ce qu'on a voulu faire entendre en disant que Cœlus est amoureux de la Terre et se précipite pour avoir commerce avec elle. Mais, au

monde ou le principe vital dans toute sa pureté. Il se répand de là dans les divers élements, les pénètre, les anime, et, dans chacun d'eux la partie divine qu'ils contiennent a été appelée Dieu [1].

Mais ces dieux, créés ainsi d'une émanation de l'âme du monde, ont-ils une personnalité véritable, une existence propre, comme les démons de Platon? ou bien ne sont-ils que de simples personnifications des forces de la nature, des individus de fantaisie, inventés par l'imagination faible des mortels incapables de rapporter toute la vie cosmique à un seul être? C'est là une question importante,

début cette sorte de communication de la terre et du ciel était confuse et désordonnée. Dans ce grand écoulement de la vie (Ῥεά), cette fécondité descendant du ciel ne s'arrêtait jamais, et, ne se bornant pas, nuisait par son abondance même. Il fallait qu'elle se réglât, et que, pour être plus utile, elle devînt plus rare et plus régulière. C'est ce qu'on a voulu dire par la fable de Saturne mutilant Cœlus et celle de Jupiter enchaînant Saturne. Ces légendes représentent cette fécondité désordonnée, cette vie exubérante et excessive des premières années de l'univers qui finit par se contenir. A partir de ce moment, tout se fait avec plus d'ordre et de fruit. La terre d'abord se fixe, ferme et résistante, au centre du monde; elle est représentée, dans la Fable, par cette pierre qu'on fait avaler à Saturne. Une fois qu'elle est solidement établie, toute la nature s'arrange d'elle-même et se distribue autour d'elle. La terre est pour ainsi dire la base (θεμέλιον), et c'est sur elle que s'assied et s'établit le monde entier; c'est elle qui soutient et qui alimente tout. Ces hypothèses cosmogoniques si curieuses, si grandes, sont indiquées à diverses reprises dans l'important ouvrage du philosophe Cornutus (*De natura Deorum, ex schedis Dansse de Villoison, ed. Osann. Gött.* 1844). Ce livre, qui est le résumé des ouvrages de Chryssippe et de Cléanthe jette pour nous une grande lumière sur le système stoïcien. Je m'en suis souvent servi. Du reste on ne retrouve, dans les fragments de Varron, aucune trace de ces hypothèses: elles lui paraissaient sans doute trop relevées, trop subtiles pour ses lecteurs.

1. Ces dieux sont donc des parties de l'âme universelle. Voilà pourquoi Varron, ajoutant à sa première définition, disait : « Dieu, c'est l'âme du monde, avec toutes ses parties. » (*De civ. D.*, VII, 5.)

car, suivant la réponse qu'on y fait, on compromet le monothéisme, ou l'on rend le polythéisme impossible. Il est difficile de savoir comment Varron l'avait résolue. Si l'on prenait à la lettre un fragment de lui conservé par Tertullien [1], on serait tenté de croire qu'il regardait les astres et les divers éléments du monde comme des dieux véritables et vivants d'une vie propre. Ils sont des êtres animés, disait-il; et il essayait de le prouver en montrant qu'ils se meuvent et qu'ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. Ailleurs, au contraire, il proclamait l'unité absolue de Dieu, et disait que toutes les autres divinités ne sont que des noms différents du Dieu unique [2]. Ces contradictions semblent prouver ou que Varron s'entendait mal sur ce sujet avec lui-même, ou, ce qui est plus probable, qu'il évitait de se prononcer. Les stoïciens, ses maîtres, qui craignaient de choquer la foule, ne tenaient pas à s'expliquer sur ce problème délicat. Ils laissaient le peuple le résoudre à sa manière, et faire, suivant ses habitudes et son instinct, des êtres distincts et personnels de toutes ces manifestations de l'âme du monde, tandis qu'ils ne les regardaient eux-mêmes que comme des abstractions physiques qui ne reprennent quelque existence que dans la vie générale de l'univers, et que, sans doute, ils se réservaient, comme un privilége, la croyance à l'unité absolue de Dieu.

Quoi qu'il en soit, voilà la porte ouverte au polythéisme. L'âme du monde, en pénétrant les éléments, va donner naissance à une foule de divinités. Pour les classer et les

1. *Ad nat.*, II, 3. — 2. *Ita ergo et Deus, cum unus idemque sit, in multis tamen per dispensationem sive diversitatem censetur vocabulis.* Mythogr., *In Maii auct. class.*, III, 162.

ordonner, il n'y a donc plus qu'à diviser la nature elle-même, à en distinguer les diverses parties, et à attribuer un dieu à chacune d'elles.

Le monde d'abord se divise en deux parties, le ciel et la terre. Déjà dans son *De lingua latina*, Varron, adoptant cette division, faisait remarquer qu'elle se retrouve chez tous les peuples et qu'elle est le fond de toutes les mythologies [1]. Mais ici elle ne lui suffit pas. « Le ciel lui-même, ajoutait-il, se divise en deux parties, l'éther et l'air ; la terre en deux parties aussi, l'eau et le continent. De ces quatre parties, l'éther est placé au-dessus des autres, l'air ensuite, enfin l'eau et la terre. Dans la région qui s'étend des confins les plus éloignés du ciel jusqu'au cercle formé par le cours de la lune, sont placés les astres et les étoiles, âmes éthérées, dieux célestes, que non-seulement on conçoit par la pensée, mais qu'on saisit par les yeux. Entre la sphère de la lune et la région où se forment les orages habitent les âmes aériennes, qui échappent aux yeux, que l'esprit seul conçoit, et qu'on appelle Héros, Lares ou Génies [2]. » C'est ainsi que, grâce à cette diffusion de l'âme universelle, le monde entier se peuplait de dieux.

1. *De ling. lat.*, V, 57. — 2. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 6. M. Preller (*Mythol. rom.*, p. 66 et sqq.) a très-bien prouvé que les Lares et les Mânes étaient primitivement des espèces de génies dont les attributions étaient très-indécises. C'est bien plus tard qu'on les a localisés, réservant aux uns la garde des maisons et tenant les autres pour les âmes des défunts. Les Lares, qui signifient les seigneurs, du mot étrusque *lar* ou *lars*, ont été primitivement, à ce qu'il semble, confondus avec les Mânes, dont le nom, dans l'origine, voulait dire les bons, du vieux mot *manus*, dont le sens s'est conservé dans *immanis*. Varron pensait qu'il fallait les confondre ; mais il ne savait pas s'il fallait les prendre les uns et les autres pour les âmes des morts, ou pour ces génies aériens que les Grecs appelaient ἥρωες ou δαίμονες (Arnob., III,

Après ces réflexions générales, qui étaient fort courtes[1], car, je le répète, ce n'était pas là le véritable sujet de Varron, il revenait aux dieux choisis, à leurs attributions, à leur culte, et cherchait à leur trouver une explication raisonnable en faisant voir que chacun d'eux n'était que la personnification des phénomènes de la nature ou des divers éléments du monde[2].

Il séparait d'abord les dieux des déesses, et rapportait plus spécialement les premiers au ciel, auquel il attribuait une puissance masculine ou génératrice, et les autres à la terre. C'est par Janus qu'il commençait. « Janus, disait-il, c'est le monde[3]. » « On l'a appelé ainsi, ajoutait Macrobe, commentant Varron, du mot qui signifie aller (*Janus, ab eundo*) parce que le monde marche toujours et qu'il tourne sans fin sur lui-même. Voilà pourquoi les Phéniciens l'ont représenté par un serpent qui tourne en rond et se dévore la queue, voulant indiquer que le monde se nourrit de lui-même, et s'absorbe en lui[4]. » Les Étrusques le confondaient avec le ciel, et, comme tel, en faisaient une sorte de surveillant de tous nos actes[5]. Mais il était surtout

41). Cette dernière opinion était celle de Cicéron (*Fragm. du Timée*, II). Cette pensée de placer dans l'air les âmes des héros et des hommes vertueux a inspiré à Lucain, nourri du stoïcisme, de beaux vers au commencement de son IX[e] livre.

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 5, *præcissima pauloquitur.*

2. On comprend bien que je ne vais pas citer tout ce qui reste de l'explication stoïcienne des divers dieux au moyen du monde et de ses parties. Ce serait une trop longue entreprise et qui m'éloignerait de mon sujet. Je me bornerai à recueillir ce qu'en avait dit Varron. Pour le reste, voir l'ouvrage si curieux de Cornutus, que j'ai déjà cité; Cicéron *De nat. Deor.*, *passim*, et surtout II, 23 et sqq.; Macrobe, *Sat.* I, et les réflexions de M. Preller, *ouv. cité.*

3. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 7. — 4. *Sat.*, I, 9.— 5. Lyd., *De mens.*, IV, 2; il cite Varron.

censé veiller sur le commencement des actions des hommes, comme *Terminus* préside à leur fin. C'est en l'honneur de ces deux dieux, dont les attributions ont quelques rapports entre elles, qu'on avait ajouté deux mois à l'année, celui de janvier, qui porte le nom même de Janus, et celui de février, pendant lequel se célèbrent les *Terminalia*. On sait sous quelle étrange forme les anciens avaient représenté Janus et à combien d'explications différentes ce symbole avait donné lieu. Varron adoptait celle qui se rapprochait le plus de son système. Cette double ou quadruple figure lui semblait l'emblème du monde[1]. Il est probable qu'il avait pris plaisir à s'étendre sur l'histoire du vieux dieu latin. Par son caractère original, par son aspect étrange, ce dieu avait résisté à tout mélange avec ceux des nations voisines, et il avait gagné, en persistant ainsi dans sa nationalité, de rester plus honnête que les autres. « Janus, dit saint Augustin, semble être de tous les grands dieux celui qui a mené la vie la plus pure, et je ne sache pas qu'on ait rien publié contre son honneur[2]. »

Jupiter, c'est le monde encore. Varron semble avoir résumé dans ce nom l'*anima mundi*, qui était son véritable dieu. Quand les stoïciens voulaient désigner leur Dieu unique et le faire connaître à la foule, ils l'appelaient de ce nom. Jupiter contenait donc pour eux le principe mâle et le principe femelle; c'est en lui que se réunissait la vie universelle. Il était, comme dit Soranus, dans un beau vers fort admiré de Varron :

Progenitor, genitrixque Deum, Deus unus et omnes.

Les autres dieux n'étaient que des manifestations diffé-

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 8. — 2. Id., VII, 4.

rentes de sa puissance. Aussi ce même Soranus supposait-il qu'en leur adressant la parole, il leur disait :

> Cœlicolæ, mea membra, Dei, quos nostra potestas
> Officiis diversa facit[1].

Voilà pourquoi Varron le place dans l'éther, c'est-à-dire dans cette partie du monde où réside la vie la plus pure. Il est donc le dieu suprême. « C'est de lui, disait Varron, que dépendent les causes de tout ce qui se fait dans le monde. » Janus lui est inférieur, car, s'il préside au commencement de chaque action, comme Jupiter tient en sa main les causes efficientes de tout ce qui arrive, c'est lui qui conduit toutes les actions à leur terme et les accomplit réellement. Ainsi la souveraineté lui revient à juste titre, car, en tout, débuter est moins qu'accomplir : « Si l'une de ces choses est la première par le temps, l'autre l'est par l'importance[2]. » Il est probable que Varron énumérait, en finissant, les différents surnoms que Jupiter avait reçus[3], et qu'il expliquait chacun d'eux en disant que c'était un des côtés, une des manifestations de son autorité souveraine.

Saturne a en son pouvoir les semences de toute chose[4]. Il est inférieur à Jupiter, car la cause efficiente qui fait naître les fruits préexiste à leur semence même[5]. On raconte qu'il dévorait ses enfants, parce que la semence

1. Mythol., *In Maii auct. class.*, III, 161. — 2. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 9 et 10. — 3. Id., VII, 11. Parmi ces surnoms saint Augustin a conservé les suivants : *Victor*, *Invictus*, *Opitulus*, *Impulsor*, *Stator*, *Centipeda*, *Supinalis*, *Tigillus*, *Almus*, *Ruminus*, *Pecunia*.

4. Id., VII, 13. — 5. Id., VII, 18 et 19. C'est de ces deux chapitres qu'est tiré tout ce que je vais dire sur Saturne. Saint Augustin y cite Varron à chaque ligne.

rentre dans la terre d'où elle est sortie. Quant à la motte de terre qu'il saisit et dévora, au lieu de Jupiter, elle signifie qu'avant la précieuse invention du labourage les semences étaient enfouies et cachées dans la terre par la main de l'homme. Il tient une faux en l'honneur de l'agriculture. Si les Gaulois et les Carthaginois lui sacrifiaient des enfants, c'est que l'homme est de toutes les semences la plus exquise et la plus précieuse. Enfin la mutilation de Cœlus s'explique par la stérilité du ciel où rien ne vient de semence, et la faculté de reproduire que Saturne possède seul[1]. Le nom latin de ce dieu est formé du mot qui veut dire semer. Son nom grec (Κρόνος) signifie aussi le temps; c'est que tout fruit semé a besoin du temps pour grandir.

Neptune est cette partie de l'âme du monde qui pénètre la mer[2]. Les uns ne lui attribuent qu'une femme, Salacia, qui préside à la région inférieure des eaux de la mer; d'autres en nomment deux, Venilia et Salacia. « Venilia, c'est l'eau qui vient au rivage; Salacia, c'est l'eau qui retourne au milieu de la mer, c'est-à-dire le reflux. » — Dîs ou Orcus que les Grecs appellent Πλούτων, c'est la terre; et sa femme Proserpine en représente la partie inférieure.— Le Génie est, selon Varron, le dieu qui préside à la naissance de toute chose (*Genius, a gignere*), sorte de dieu générateur en qui réside la puissance productrice et créa-

1. Cicéron explique un peu différemment la mutilation de Cœlus. Il suppose que le ciel produisant tout de lui-même et sans s'accoupler avec personne, n'a pas besoin des organes de la génération. (*De nat. Deor*, II, 24.) On a vu que Cornutus donne encore une autre explication du même mythe.

2. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 22. Il était déjà question de Venilia dans le livre des dieux certains. (*Interpres vet. ad Æn.*, X, 76.)

trice de l'univers, abstraction philosophique qui s'était bientôt précisée et diminuée. Le Génie général était devenu, dans les croyances populaires, le génie de chaque particulier, cette force par laquelle on existe, c'est-à-dire l'âme et la vie; en sorte, dit Varron, que chaque homme a son génie[1]. — Liber n'est pas tout à fait confondu avec Bacchus, son rôle est plus grand. Il préside aux semences liquides, et non-seulement à la liqueur des fruits, comme le vin et les autres boissons, mais aux semences animales. C'était donc aussi le dieu de la génération et de la vie, ce qui explique les fêtes désordonnées par lesquelles on célébrait son culte dans l'Italie, et ce Priape qu'à cette occasion on promenait solennellement à Lanuvium et dans Rome même et qui était publiquement couronné par la plus honnête femme du pays[2]. — Vulcain, c'est le feu violent qui consume et embrase, soit qu'on fasse venir son nom de *vis* et de *violens*, comme fait Varron dans son *De lingua latina*, soit qu'on le tire de *volare*, parce qu'il traverse les airs[3]. C'est du choc des nuages que naît le feu, aussi Homère raconte-t-il que Vulcain fut précipité du ciel sur la terre, car la foudre tombe du ciel. — Apollon ne se contente pas d'être le dieu des devins et des médecins ; on lui a cherché quelque attribution parmi les phénomènes célestes et on le confond avec le soleil, dont Varron faisait cependant une divinité à part qu'il rangeait parmi les dieux choisis.—Seuls, Mercure et Mars n'ont pu être rattachés à aucune partie du monde, et, dit saint Augustin, comme on n'a pu leur assigner aucune fonction parmi les

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 13.— 2. Id., VII, 21.— 3. Id., VII, 16, et Serv. *in Æn.*, VIII, 414 : *Vulcanus ignis est, et dictus Vulcanus quasi volicanus, quod per aerem volet.*

œuvres de Dieu, on les a fait présider aux actions des hommes[1]. Mars est le dieu de la guerre. Mercure est le dieu du langage. Son nom latin (*Mercurius, quasi medius currens*) signifie que la parole est une sorte d'intermédiaire entre les hommes ; le nom qu'on lui donne en grec (Ἑρμῆς-ἑρμηνεία) n'a pas une signification différente[2]. Il préside au commerce, parce que c'est par la parole que le marchand et l'acheteur s'entendent. Il a des ailes à la tête et aux pieds, car la parole vole dans l'air. On l'appelle messager, parce que c'est par la parole que nous communiquons toutes nos pensées.

Varron passait ensuite aux déesses ; et, comme il avait placé en tête des dieux Janus, que quelques-uns croient être le ciel, avant toutes les autres déesses, il s'occupait de la Terre[3]. Sous ce nom, on entendait souvent des divinités différentes, et Varron n'est pas éloigné de les réunir. Il veut que la Terre soit la même chose que Junon et Cérès[4]; qu'on l'appelle Ops, parce que le travail l'améliore (*Ops, quia opere fit melior*); Grande Mère, pour son immense fécondité; Proserpine, parce que les blés sortent de son sein (*Proserpina, quod ex ea proserpant fruges*); Vesta, à cause des herbes dont elle se revêt[5]. « L'opinion que je professe, s'empressait-il de dire pour ne point blesser les sentiments reçus, ne contredit pas celle de nos ancêtres qui admettaient plusieurs divinités distinctes. Il peut arriver que, bien qu'une chose soit une, il y ait en elle plusieurs parties différentes. » Les prêtres, dans le culte qu'ils rendent

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 14. — 2. Id., *loc. cit.* Arnob, III, p. 112. Serv., *in Æn.*, VIII, 138.
3. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 28. — 4. Id., VII, 16. — 5. Id., VII, 24.

à la grande déesse, sacrifient à quatre dieux confondus sous ce nom; c'est d'abord Tellus et Tellumo, la puissance masculine qui produit la semence, et la puissance féminine qui la reçoit, puis les dieux Altor et Rusor, ainsi appelés parce que tout sort de la terre et y retourne[1]. « On lui donne le nom de mère; le tambour qu'elle porte est la figure du globe terrestre; les tours dont elle est couronnée rappellent les diverses villes; les siéges qu'on place autour d'elle expriment son immobilité au milieu du mouvement général; les Galles ou eunuques attachés à son service signifient que ceux qui manquent de semence doivent la demander à la terre, car elle contient les semences de tout; s'ils s'agitent autour d'elle, c'est pour montrer que le repos est interdit au laboureur et qu'il lui reste toujours quelque chose à faire. Le son des cymbales d'airain que leurs mains font retentir représente le bruit des instruments du labourage, et ils sont d'airain parce que les laboureurs se servaient de l'airain avant la découverte du fer. Le lion libre et apprivoisé qui la suit signifie qu'il n'y a point de terre si sauvage et si rebelle que le travail de l'homme ne puisse dompter[2]. » Saint Augustin fait remarquer que Varron se garde bien de parler de la fable d'Atys et des infamies qui déshonoraient le culte de Cybèle. « Ce n'est pas qu'il les ignore, ajoute-t-il, lui, le plus savant des Romains; en n'en disant rien, il témoigne hautement qu'il les condamne. »

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 23 : *Altori, quare? quod ex terra, inquit, aluntur omnia quæ nata sunt. Rusori, quare? quod rursus, inquit, cuncta eodem revolvuntur.*

2. Id., VII, 24. Ces interprétations sont les mêmes que Lucrèce a exposées en vers admirables. (*De nat. rer.*, II, 600.)

Les fragments qui nous restent sur les autres déesses sont moins importants. Cérès, on vient de le voir, c'est quelquefois la terre. Elle préside aussi aux semences, comme Liber, mais seulement à l'élément sec qu'elles contiennent[1]. La fable qu'on raconte de sa fille Proserpine, qui fut enlevée par Pluton, ne semble à Varron qu'un symbole de la fécondité des semences. « Cette fécondité vint à manquer quelques jours, et, la terre demeurant désolée et stérile, on put croire que la fille de Cérès, ou la fécondité même, enlevée par Pluton, était retenue aux enfers. On célébra ce malheur par un deuil public et la fécondité reparut. Le retour de Proserpine fit éclater la joie et instituer des solennités. » C'était le sens que Varron donnait à la plus illustre de ces fêtes, celle qui se célébrait à Éleusis. Il ajoutait que ces mystères renfermaient encore beaucoup d'autres traditions, toutes relatives à la découverte du blé[2].— Proserpine, dans la légende que Varron vient de rapporter, représente la fécondité, fille de la terre; ailleurs elle personnifie la partie inférieure de la terre, dont Pluton est la surface[3]. — Junon, quand on ne la confond pas elle aussi avec la terre, représente l'air. Les mythologues en font la femme et la sœur de Jupiter, parce que l'air est placé immédiatement au-dessous de l'éther que Jupiter personnifie[4]; et, de même qu'on attribue à Jupiter les causes efficientes, elle a reçu le pouvoir des causes secondes[5].— Minerve est la partie supérieure de l'air, et, comme la lune est placée aux dernières limites de cet élément, on a pris quelquefois Minerve pour elle.

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 16. — 2. Id., VII, 20. — 3. Id., VII., 23. — 4 Id., IV, 10. — 5. Id., VII, 16.

Mais c'est avec Diane que la lune a été le plus souvent confondue, et les flèches que porte cette déesse sont l'emblème des rayons de cet astre. Elle préside aussi aux chemins, et on la dit vierge parce que les chemins ne produisent rien. — Vesta, enfin, est la déesse du feu, non pas du feu violent qui dévore et que personnifie Vulcain, mais du feu plus léger qui sert à l'homme dans tous les besoins de sa vie [1].

Voilà tout ce que nous avons conservé de l'interprétation que Varron, disciple fidèle des stoïciens, donnait des dieux choisis. J'en ai fidèlement rapporté tous les débris, sans prétendre éclaircir les obscurités, ou expliquer les contradictions qui s'y trouvent. Ce serait un travail fort difficile, car tous ces passages nous sont parvenus étrangement morcelés, sans aucun des liens qui les rattachent entre eux, et rapportés par des gens qui n'avaient pas intérêt à en conserver les meilleurs endroits. Ces contradictions seraient assurément moins choquantes, si nous avions tout l'ouvrage, mais je suis convaincu qu'elles ne disparaîtraient pas tout à fait. Là encore, Varron a dû être plus d'une fois embarrassé par ses connaissances même, et il lui a nui d'être trop savant et trop consciencieux. L'interprétation des doctrines religieuses était un champ ouvert à la fantaisie des philosophes, chacun d'eux avait imaginé son système, et Varron, qui les connaissait tous, ne savait pas se diriger au milieu de cette multitude d'opinions diverses. Saint Augustin le lui reproche avec vivacité. Il montre que Varron n'est presque jamais

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 16. On remarquera qu'il n'est pas question de Vénus. Saint Augustin n'a rien conservé des interprétations de Varron relatives à cette déesse.

d'accord avec lui-même; que, par exemple, après avoir assigné la terre aux déesses, et le ciel aux dieux, il place un assez grand nombre de dieux sur la terre et de déesses dans le ciel[1]; qu'à propos de chaque divinité, il émet une foule d'hypothèses différentes et quelquefois opposées. « N'est-il pas étrange, ajoute-t-il, de voir qu'un dieu est à la fois plusieurs choses, ou qu'une chose est à la fois plusieurs dieux[2]? » Quoique ces reproches paraissent fondés, il n'est pas moins certain qu'on devait trouver dans l'ouvrage de Varron des interprétations heureuses de la religion populaire qui la rendaient plus acceptable aux esprits élevés. La vivacité même des attaques de saint Augustin, le soin qu'il prend de mettre Varron en désaccord avec lui-même, prouvent que ces essais d'interprétation philosophique ne lui semblaient pas aussi méprisables, et qu'il y voyait un danger. Il importait au christianisme que l'absurdité de la religion qu'il combattait parût au grand jour. Il était donc l'ennemi naturel de tous ceux qui s'efforçaient, comme dit saint Augustin, de jeter un voile décent sur tant d'infamies, d'en chercher quelque raison plausible, et, à la faveur de ces prétendues explications naturelles, d'atténuer l'invincible répugnance qu'elles soulèvent dans l'âme humaine[3]. Quelques savants ont pré-

1. S. Aug., *De civ. D.*, VII, 28. — 2. Id., VII, 16. Il me semble que Varron aurait pu répondre ici qu'il n'est pas responsable des confusions de la mythologie populaire, qu'il essaye seulement de les expliquer, et que, s'il a plu aux poëtes et à la foule tantôt de réunir dans un seul dieu les caractères de divers éléments du monde, tantôt de considérer un seul élément sous de diverses faces et de le personnifier en des dieux différents, la faute en retombe toute sur eux, en sorte que l'argument de saint Augustin, excellent contre la mythologie païenne, n'attaque pas les explications qu'on en donne. — 3. Id., VII, 5.

tendu que l'ouvrage de Varron, qui existait encore au moyen âge, a été brûlé par ordre du pape Grégoire le Grand[1]; seulement ils ne sont pas d'accord sur les motifs qui ont pu porter ce pape à le faire disparaître. Il ne voulait pas, dit Naudé, qu'on pût voir combien saint Augustin avait profité des *Antiquités divines*. Mais Varron est cité à chaque page de la *Cité de Dieu;* c'est donc la *Cité de Dieu* elle-même qu'il faudrait détruire, si l'on voulait anéantir le souvenir de ces emprunts. Je ne crois pas davantage à cette hypothèse de M. Merckel, que saint Augustin avait souvent faussé le sens des passages qu'il cite, et qu'on a voulu sauver sa réputation en brûlant un livre qui pouvait le convaincre d'infidélité. Une pareille mauvaise foi, quand elle ne répugnerait pas au caractère de saint Augustin, aurait été un bien grand danger dans un temps où le livre de Varron était entre les mains de tous les savants et servait de texte à leurs disputes. Je crois plutôt, s'il est vrai que l'ouvrage ait été anéanti par la main des papes et non par l'effet du temps, qu'on a voulu prévenir ces dangers que saint Augustin semblait craindre. Il importait que le paganisme ne pût séduire aucun esprit. Or, le livre de Varron le présentait sous des couleurs favorables. Il pouvait, en leur trouvant quelque raison d'être, réveiller ces vieilles croyances enracinées dans le cœur de tous par l'habitude et la tradition. En sorte que, dans cette

1. Naudæana, p. 17 : « Machiavel et Cardan ont dit que Grégoire VII (Naudé veut sans doute parler de Grégoire le Grand) avait fait brûler toutes les œuvres de Varron, *qui fuit Romanorum doctissimus, ne ex ejus libris plagiis posset insimulari divus Augustinus qui suos de civitate Dei libros totos ex Varrone descripsisset. Aliqui negant;* mais cela n'est pas aisé à croire. Ce pape en avait bien fait et entrepris d'autres.»

hypothèse, la destruction des *Antiquités divines* serait encore un hommage rendu au talent de Varron. Mais rien n'est moins établi que le fait même qu'on essaye d'expliquer. Loin de croire qu'un pape ait anéanti l'ouvrage de Varron au sixième siècle, on a des raisons de penser qu'il existait encore au quatorzième. « Je me souviens, dit Pétrarque, d'avoir lu tout enfant les *Antiquités divines et humaines,* et mon cœur est tourmenté du regret de ce plaisir que je n'ai goûté que du bout des lèvres. Je soupçonne que cet ouvrage est caché quelque part, et voilà longtemps que le souci de le trouver me travaille, car il n'y a rien de plus douloureux dans la vie, que les inquiétudes d'une longue et vaine espérance[1]. » Si

1. Voici les termes mêmes dont se sert Pétrarque, dans la lettre qu'il adresse à Varron (*Epist. ad vir. illust. vet.*, dans l'éd. de Bâle, 1581, p. 708) : *Nullæ tamen extant, vel admodum laceræ, tuorum operum reliquiæ; licet divinarum et humanarum rerum libros, ex quibus sonantius nomen habes, puerum me vidisse meminerim, et recordatione torquear summis (ut aiunt) labiis gustatæ dulcedinis. Hos alicubi forsitan latitare suspicor, eaque multos jam per annos me fatigat aura (cura), quoniam longa quidem ac sollicita spe nihil est laboriosius in vita.* Cette perte de l'ouvrage de Varron au quatorzième siècle n'a rien qui doive surprendre. Le même malheur arrivait, au même moment, au traité *De gloria* de Cicéron, et Pétrarque nous raconte aussi comment il s'est perdu. Il l'avait confié à son vieux maître, avec d'autres livres qui contenaient divers travaux de Varron et de Cicéron (*Varronis et Ciceronis aliqua*), mais ce maître, pressé par la misère, mit les manuscrits en gage, et mourut sans pouvoir les dégager. Comme le fait est peu connu, je cite le récit, fort piquant du reste, de Pétrarque : *Graviore pressus inopia duo illa volumina, librosque alios, me tradente, abstulit, prætendens necessarios sibi in opere suo quodam : quotidie enim libros inchoabat mirabilium inscriptionum, et proœmio consummato, quod in libro primum, in inventione ultimum esse solet, ad opus aliud phantasiam instabilem transferebat. Quid te ad vesperam verbis traho? Cum inciperet suspecta esse dilatio, quod non egestati sed studio concessi libri erant, cœpi altius exquirere quid de eis actum*

Pétrarque ne s'est pas trompé, avouons qu'il est bien malheureux pour le grand ouvrage de Varron d'avoir péri au seuil des temps modernes, et de s'être justement perdu quand on retrouvait tous les autres, pour ne plus les perdre jamais.

*esset; et, ut oppigneratos comperi, penes quem essent indicari mihi petii, ut facultas fieret luendi eos. Ille et pudoris plenus et lacrymarum negavit se id esse facturum, quod turpe esset sibi si quod ipse deberet alter faceret, expectarem paululum, quod suum erat cito se facturum. Obtuli in hanc rem pecuniæ quantum vellet, et hoc respuit orans ne sibi hanc infamiam inurerem. Ego, etsi nihil dicto fiderem, nolens tamen quod amabam contristare, subticui. Ipse interim paupertate pulsus in Tusciam ivit, unde sibi erat origo, me tunc ad fontem Sorgiæ, mea transalpina in solitudine, latitante, ut solebam: nec prius eum abiisse, quam obiisse cognovi, oratus a civibus suis, qui ad sepulturam illum, sero quidem, laureatum tulerant, ut memoriæ ejus honorificum aliquod epigramma componerem. Nec deinceps, alia unquam diligentia, vel minimum amissi Ciceronis indicium (nam de aliis non curassem) invenire quivi.* (*Rerum senil.*, XV, I, p. 949.) Ces *alii libri* contenaient, comme il l'a dit plus haut, quelques travaux de Varron; mais on peut être assuré qu'il ne s'agissait que de travaux déjà connus ou peu intéressants, et non pas des *Antiquités*. Pétrarque n'en aurait pas parlé d'un ton si dégagé; il n'aurait pas dit surtout qu'il n'est sensible qu'au regret d'avoir perdu Cicéron, et que des autres il ne se tourmente guère (*de aliis non curassem*), lui qui vient de nous dire plus haut qu'il n'a jamais pu se consoler de n'avoir pas retrouvé le grand ouvrage de Varron.

# VII

Que peuvent nous apprendre les *Antiquités divines* sur les opinions religieuses de ce temps? — Importance de la littérature religieuse à cette époque. — Ce qu'il en faut conclure. — Les Romains étaient-ils un peuple vraiment religieux? — Opinion des anciens à ce sujet. — Réserves des modernes. — En quel sens il faut l'entendre. — Le peuple était resté fidèle aux croyances et aux pratiques anciennes. — D'où pouvait venir cette fidélité? — État des classes éclairées. — Scepticisme de quelques-unes. — Cicéron et le *De natura Deorum*. — Le plus grand nombre interprète les croyances populaires au moyen des formules stoïciennes. — Varron et les *Antiquités*. — Comment cet état des esprits peut faire comprendre la résistance que la religion romaine opposa au christianisme.

Avant de nous éloigner de ce curieux ouvrage, demandons-lui ce qu'il peut nous apprendre de l'état des âmes à l'époque où il fut écrit, de la foi que gardaient encore le peuple et les gens éclairés aux traditions anciennes, de leur manière d'entendre et de pratiquer le culte officiel.

Il me semble d'abord, et avant toute recherche, que l'existence même des *Antiquités divines* prouve qu'on attachait une certaine importance aux questions religieuses. Et remarquons que ce livre n'était pas une de ces curiosités d'érudit qui n'ont de prix que pour quelques antiquaires. Il fut populaire autant qu'un si savant travail peut le devenir; on le trouve cité partout avec de grands éloges, et comme un de ces livres classiques qui sont dans les mains de tout le monde. D'ailleurs, il n'était pas le seul où ces matières fussent traitées. On est singulière-

ment surpris, quand on lit seulement Macrobe, de voir le grand nombre d'ouvrages qui furent publiés vers ce temps sur les dieux et leur culte. Les érudits et les jurisconsultes s'occupaient de ces questions, et même les hommes d'État les plus affairés ne les négligeaient pas. Ateius Capiton, Labéon, Véranius considéraient la religion dans ses rapports avec le droit civil. Julius Modestus et Titius s'étaient occupés des féries; Masurius Sabinus et Cincius, des fastes; Gavius Bassus et Nigidius, des dieux en général; Cornélius Labéon, des dieux pénates; Verrius Flaccus et Marcus Messala avaient étudié à part Saturne et Janus; on connaît de Vératius Pontificalis un livre sur les supplications, et de l'illustre Trébatius, l'ami de Cicéron et d'Horace, un ouvrage considérable, intitulé : *De religionibus;* les *Indigitamenta* étaient le sujet d'un traité que Granius Flaccus adressait à César, grand pontife, et César lui-même avait écrit sur les auspices un ouvrage dont Macrobe cite le seizième livre. Pense-t-on que des questions indifférentes au public eussent occupé tant de monde, et qu'on se fût avisé d'écrire tant de savants livres, s'ils n'avaient pas dû trouver de lecteurs? On peut donc voir, dans une si riche littérature, la preuve manifeste que les études religieuses obtenaient alors un certain succès, et, par suite, que la religion était moins délaissée qu'on ne le suppose.

Le témoignage des écrivains confirme ce sentiment. Les Romains ont toujours passé pour le peuple le plus religieux de l'ancien monde; et il faut reconnaître que, si par religion on entend l'accomplissement régulier des cérémonies du culte, ils n'ont jamais cessé tout à fait de mériter cette réputation. Varron se plaint à la vérité que

de son temps on se fût relâché de cette sévère et minutieuse observance des pratiques religieuses; mais Varron se plaint toujours, et c'est son habitude de regretter le passé en toutes choses. Les religions étrangères avaient assurément modifié celle des vieux Romains : elles ne l'avaient pas détruite. Rencontrant de ce côté une résistance, elles avaient essayé de s'accommoder et de se fondre avec elle. Comme les Romains tenaient plus au culte qu'à tout le reste, elles avaient surtout respecté le culte ; les croyances avaient été plutôt changées que les pratiques, et la forme extérieure de la religion officielle était restée à peu près la même. Cette apparente immobilité et le soin qu'avaient pris les dieux nouveaux de se mêler aux anciens pouvaient faire illusion et leur communiquer à tous un air d'antiquité qui les rendît plus respectables. Il faut aussi reconnaître que si le peuple s'empressait souvent de courir aux autels des dieux étrangers, une sorte d'instinct national, une invincible fidélité à ses glorieux souvenirs le ramenait bientôt à ceux de la patrie. Les fêtes les plus anciennes étaient en somme les plus populaires ; il n'y en avait point qui fût célébrée avec plus de pompe et une foi plus vive que la procession des Saliens au mois de mars, et les naïves cérémonies des Luperques au mois de février. Enfin, si Rome pouvait s'accuser de tiédeur religieuse, quand elle songeait au passé, il lui suffisait, pour s'absoudre, de jeter les yeux sur les nations voisines. Elle n'était inférieure qu'à elle-même, mais elle pouvait reprendre toute sa fierté en se comparant aux autres peuples.

Il est certain que les étrangers qui la visitaient, les Grecs surtout, si légers, si oublieux des souvenirs et des

traditions, si amoureux de la nouveauté, ne revenaient pas de leur surprise quand ils voyaient le soin qu'on y prenait d'honorer les dieux selon les formes prescrites. Les dieux présidaient vraiment à tous les actes de la vie privée; ils semblaient dominer la vie publique. On ne commençait aucune affaire sans avoir pris les auspices[1]. Quand l'assemblée du peuple était réunie sur le Forum, tumultueuse, passionnée, personne ne prenait la parole avant qu'on n'eût lu une formule de prière[2]. Il n'y avait pas un endroit de la ville qui ne fût consacré à quelque divinité, comme il n'y avait pas un jour de l'année qui ne fût occupé par quelque fête[3]. Sans parler des temples régulièrement consacrés dont Rome était pleine (Auguste à lui seul en fit construire ou réparer quatre-vingt-deux), on sait que chaque carrefour, chaque rue, chaque maison avaient leurs chapelles et leurs sacrifices. Non-seulement on y comptait un grand nombre de fêtes publiques, auxquelles tout le peuple prenait part, et qui suspendaient les affaires et la vie politique, mais presque tous les citoyens, selon leurs goûts ou leurs métiers, étaient groupés en corporations et en confréries qui sacrifiaient à leurs jours et fêtaient les dieux qu'elles s'étaient choisis. Chaque famille avait ses cérémonies et son culte, qui se célébraient tantôt au foyer domestique, tantôt dans quelque temple voisin. Et il ne faut pas croire que la multi-

1. Tit. Liv., I, 36 : *ut nihil belli domique postea nisi auspicato gereretur.*

2. Id., XXXIX, 15.—3. Id., V, 52. *Nullus locus in ea non religionum Deorumque est plenus. Sacrificiis solennibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant.* Voir tout ce discours de Camille qui fait connaître à merveille la religion romaine.

plicité de ces fêtes, pas plus que leur antiquité, leur eût fait rien perdre de leur importance. On regardait comme un crime de négliger celles de la famille; la guerre même ne donnait pas le droit d'y manquer. Quant à celles de l'État, elles étaient confiées aux premiers magistrats, et le soin de les présider passait pour un des plus sérieux devoirs de leur charge. On élisait un dictateur pour planter un clou sacré dans le temple de Jupiter, comme pour repousser Pyrrhus ou résister aux Samnites; le plus prudent des généraux abandonnait son armée, en présence d'Annibal, pour aller à Rome prendre les auspices; il manquait l'occasion de vaincre si les poulets sacrés ne voulaient pas manger, et quoiqu'il eût beaucoup d'ennemis, personne ne songeait à l'en reprendre. On comprend que ce souci d'accomplir les cérémonies publiques ou privées, cette fidélité aux pratiques prescrites, qui s'attiédissait à la fin, mais ne s'est jamais perdue, eussent singulièrement frappé les Grecs. Le philosophe Posidonius, qui n'avait rien vu de pareil chez lui, disait hautement que la dévotion des Romains tenait du prodige[1]. Les Romains eux-mêmes s'en faisaient gloire, comme de leur plus belle qualité. « Si l'on nous compare aux peuples étrangers, disait Cicéron, on verra qu'ils nous ont égalés ou surpassés dans tout le reste; mais nous valons mieux qu'eux par notre façon d'honorer les dieux[2]. » Cette opinion s'enracina au point d'être un des principaux obstacles que les chrétiens rencontrèrent quand ils voulurent renverser le paganisme. En abandonnant sa religion et ses dieux, Rome

1. Posid., *apud Athen.*, VII, 107.—2. *De nat. Deor.*, II, 3. Voy. aussi *De arusp. resp.*, 9.

craignait d'être ingrate envers ce qui l'avait fait la maîtresse du monde[1]. Polybe lui-même, le moins superstitieux des hommes, trouve, comme tout le monde, que la religion a beaucoup servi aux succès des Romains. « Ce qui fait le salut de Rome, dit-il, c'est ce qu'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la crainte exagérée des dieux. La religion y a une influence si grande et si étrange sur les affaires des citoyens et sur celles de l'État, que cela passe tout ce qu'on peut imaginer. Bien des gens en pourront être surpris. Pour moi, je ne doute pas que le législateur, en agissant ainsi, n'ait voulu contenir la multitude. Si les États étaient composés uniquement de gens sages, peut-être pourrait-on se passer de ces sortes d'institutions. Mais, comme la foule est de sa nature inconstante et emportée, pleine de passions déréglées et de violences aveugles, il a fallu la retenir par la crainte de l'inconnu et tout cet appareil de fictions effrayantes. » Et pour prouver que les Romains y ont réussi, il rappelle qu'ils sont honnêtes, intègres, incapables de voler l'État ou les particuliers ; « tandis que chez les Grecs, si l'on confie un talent à ceux qui manient les deniers publics, on a beau prendre dix cautions, autant de serments et deux fois plus de témoins, on a peu de chances de les obliger à vous rendre votre dépôt[2]. »

Telles sont les opinions des philosophes anciens ; mais, de nos jours, on est plus difficile, et Rome est traitée avec moins de faveur. Les esprits élevés, et qui se font de la religion une idée plus pure, ne mesurent pas son importance uniquement sur les services qu'elle rend à l'ordre public.

1. Tertull., *Apolog.*, 25. — 2. VI, 56.

Ils se demandent si on lui fait vraiment un grand honneur de la regarder comme un excellent moyen de police à l'usage de la foule, ou, si l'on veut, « comme un certain poids qui seul est capable de tenir les peuples (Bossuet); » et ils sont peu sensibles à ce genre de mérite que célèbre Polybe. Le nombre et la régularité des cérémonies, qui cause tant d'admiration à Denys d'Halicarnasse, ne les touchent pas davantage ; car ils disent, avec Pythagore, « que les dieux olympiens tiennent plus aux dispositions du cœur qu'au nombre des victimes[1]. » Enfin ils pensent que la piété véritable est l'effort de l'âme qui, par la méditation intérieure et la prière spontanée, s'élève jusqu'à Dieu, et font peu d'état de cette dévotion fastueuse qui se complaît en des pratiques minutieuses et infinies, qui n'exige qu'un hommage extérieur et ne réclame pas la foi. Voilà pourquoi ils trouvent que Salluste a eu tort de dire, et tous les philosophes anciens de répéter avec lui, que les Romains étaient les plus religieux des hommes, *nostri majores, religiosissimi mortales*[2].

Mais ne sont-ils pas aussi trop sévères ? Sans doute il est mieux de chercher Dieu librement, en dehors des formules, et par un élan de l'âme ; de se sentir attiré vers lui pour lui-même et parce qu'on éprouve un ardent désir de sortir des choses finies et de s'attacher plus haut. Mais, si c'est là la forme la plus élevée du sentiment religieux, ce n'en est pas la seule. Il se fait jour de diverses manières suivant le génie différent des peuples. Il y a mille routes pour aller à Dieu, a dit un sage ; quel que soit le chemin qu'on prenne, c'est beaucoup qu'on l'aperçoive à l'horizon

1. Voy. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, 356. — 2. *Catil.* 12.

même éloigné et qu'on se dirige vers lui de quelque façon. Le seul état de l'âme qui soit vraiment contraire au sentiment religieux, c'est cette tendance qu'on éprouve à se complaire en ses œuvres, à mettre en soi tant de confiance qu'on n'ait plus besoin de chercher ailleurs de soutien, et qu'on soit tenté de croire qu'on est à soi-même sa raison d'être. Les Grecs y ont cédé quelquefois; et il faut bien reconnaître qu'après avoir accompli tant de grandes choses et enfanté tant de chefs-d'œuvre, il leur était naturel de se laisser entraîner à l'admiration qu'ils excitaient, de se contempler avec complaisance, de s'enivrer d'eux-mêmes jusqu'à entreprendre de se passer de Dieu. Il en était bien autrement chez les Romains. Jamais peuple ne fut moins disposé aux folles présomptions et n'envisagea plus froidement l'homme et la vie. Comme il se sentait limité de toutes parts et impuissant aux choses les plus essentielles, il jetait autour de lui un regard inquiet pour découvrir cette force qui le dominait et qu'il ne trouvait pas en lui-même. De la conscience profonde qu'il avait de son infirmité, il s'élevait à l'idée d'un pouvoir supérieur, et ce pouvoir, qu'il l'appelât d'un seul nom ou de plusieurs, il ne le perdait jamais de vue et se supposait toujours sous sa main. C'était là assurément une disposition religieuse. Si, dans la suite, Rome ne l'a pas laissée s'épanouir en liberté, si elle l'a emprisonnée comme à plaisir dans mille pratiques gênantes et commandées, il n'en faut pas être surpris. C'était sa tendance d'aimer la régularité en toute chose et de tout soumettre à la loi. Elle a fait de la religion un moyen de gouvernement, parce que dans cette race, fille de la discipline, et qui se sentait destinée à gouverner le monde (*genus imperiosum*), toutes les forces vives

durent concourir à fortifier l'État. Personne n'était choqué qu'on eût mis ainsi les croyances et la foi sous le joug; le peuple s'y soumettait sans trop de peine, les philosophes vantaient ce bel ordre, et, jusqu'au christianisme[1], pas une voix ne s'éleva pour s'en plaindre. C'est ce qui prouve qu'en agissant ainsi Rome obéissait à une sorte d'instinct national. Le culte une fois constitué se perpétua sans trop de changement, grâce à cet esprit de conservation qui distingue ce peuple, et aussi parce que son peu de goût pour la poésie, et sa pauvreté d'imagination, éloignaient de lui une des causes qui ont amené le plus de variations et d'incertitudes dans la religion des Grecs. Celle des Romains se maintint presque la même, et, en vieillissant, devint plus vénérable. L'âge lui rendit une partie de cette autorité que le scepticisme lui enlevait. Les cérémonies, quelle qu'en fût la signification ou l'origine, gagnèrent du temps une sorte de consécration. Denys d'Halicarnasse, un étranger, était saisi d'une respectueuse surprise quand il voyait ces rites anciens si pieusement conservés, ces sacrifices célébrés comme au temps de Numa, ces dieux servis sur des tables de bois, dans des plats de terre et avec une frugalité qui faisait honte au luxe insensé de son

1. Les chrétiens furent les premiers à s'élever contre le pouvoir que s'arrogeait le Sénat d'accepter ou d'interdire les religions étrangères. Comme ils étaient persécutés, ils prêchèrent la tolérance, et refusèrent à l'État le droit de régler les choses religieuses. « Il est de droit naturel, disait Tertullien au proconsul d'Afrique, que chacun adore qui bon lui semble. Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre. Une religion doit être embrassée par conviction, et non par force, car les offrandes qu'on fait à la divinité exigent le consentement du cœur (*Epist. ad Scap.*, 2). » — « N'est-ce pas une impiété que de soumettre l'existence de Dieu et les honneurs qui lui sont dus à l'avis du Sénat (*Ad nat.*, I, 10)? »

temps[1]. Combien les Romains ne devaient-ils pas être plus touchés encore ! Quintilien nous dit que de son temps on ne comprenait plus les vers que chantaient les Saliens et les Arvales[2]. Mais qu'importe, si le peuple, en les écoutant, se rappelait le passé, s'il plaçait sur ces chansons obscures le souvenir des jours qu'elles avaient traversées et des hommes qui les avaient pieusement répétées ? Elles commandaient le respect aux plus indifférents, et la foule, qui est disposée à être crédule, ne les pouvait entendre sans émotion. Or l'émotion et le respect sont des éléments de l'esprit religieux, et il faut bien reconnaître qu'il reste quelque vie dans un culte qui sait ainsi les provoquer.

Il y avait donc quelque chose de vivant au fond de la religion romaine, quoiqu'elle fût réglée par la loi, imposée par le pouvoir, et moins intime et spontanée qu'extérieure et officielle. Il faut bien le croire pour comprendre qu'elle se soit maintenue si longtemps, et que, malgré les redoutables ennemis qu'elle avait rencontrés, je veux dire les cultes étrangers et le scepticisme philosophique, elle ait pu durer encore au temps de Varron et de Denys d'Halicarnasse. Qui sait même si sa longue et persistante durée ne doit pas être en partie attribuée à ces causes qui devaient apparemment la détruire ? Un des caractères de ces religions où les pratiques extérieures dominent, c'est qu'une fois enracinées chez un peuple elles ont plus de chances de s'y maintenir. Quand on laisse plus de place à l'initiative des individus, à leurs réflexions personnelles, la religion est certainement plus vivante, mais par là même plus exposée à ces crises qui signalent la vie et la

1. *Antiq. rom.*, I. 2.— 2. *Inst. orat.*, I. 6.

compromettent. La foi librement acceptée réunit souvent les peuples et les entraîne dans un admirable élan; mais aussi que de divisions et de défaillances n'amène pas la libre recherche! C'est un péril qu'évitent les religions qui sont plus soucieuses des pratiques que des croyances. Comme on y réfléchit peu, et que la foi s'est accoutumée à se traduire par des actes extérieurs plutôt que par des discussions avec les autres, ou des méditations avec soi-même, le doute a plus de peine à y pénétrer. En même temps les pratiques étant fort nombreuses et rigoureusement imposées pénètrent profondément dans la vie de tous les jours; elles s'y font une large place et prennent les gens par l'habitude. L'habitude est le dernier lien, et un des plus forts, qui rattache un peuple à un culte qui s'éteint. Elle survit chez lui aux croyances perdues et peut le rendre capable de fanatisme, alors même qu'il n'est plus capable de foi.

On le vit bien quand le christianisme essaya de s'établir à Rome. Il lui fallut trois siècles de combat pour se faire accepter, malgré sa supériorité si frappante. C'est qu'il n'eut pas seulement à lutter contre le pouvoir et la loi armés pour protéger un culte officiel, faibles obstacles après tout et qui soutiennent mal l'attaque des idées nouvelles; le peuple s'est soulevé pour la défense de sa religion menacée, et, jusqu'aux derniers temps, il a résisté avec une fureur terrible. « Combien de fois, dit Tertullien, ne nous a-t-il pas accablés de pierres, et n'a-t-il pas mis le feu à nos maisons? Dans la fureur des bacchanales on n'épargne pas même les morts. Oui, l'asile de la mort est violé. Du fond des tombeaux, où ils reposent, on arrache les cadavres des chrétiens, quoique méconnaissables

et déjà corrompus, pour les insulter et les mettre en pièces[1]. » Si le peuple était dans ces dispositions au troisième siècle après Jésus-Christ, ai-je eu tort de prétendre que, soit respect du passé, soit tyrannie de l'habitude, il était encore attaché à sa religion plus qu'on ne l'a dit à l'époque de Varron ?

Mais il n'en pouvait être tout à fait de même des gens éclairés. Ceux-là, dès leur jeunesse, vivaient dans le commerce des grands esprits de la Grèce. On leur faisait lire et admirer Epicure et Platon, Zénon et Évhemère, tous ces sages qui niaient ouvertement les religions populaires, en ne reconnaissant qu'un Dieu, ou qui les détruisaient avec plus d'adresse, sous prétexte de les expliquer. Au sortir de cette éducation philosophique dont c'était le premier effet de donner des notions plus élevées sur la religion et sur Dieu[2], il leur était bien difficile de conserver un grand respect pour ce culte encombré de vaines pratiques et de puériles superstitions. Sans doute ils en observaient exactement les préceptes en public, et même, comme magistrats, ils affectaient d'en célébrer l'excellence ; mais une fois qu'ils cessaient d'être des personnages officiels, ils reprenaient toute leur liberté et en usaient largement, soit dans leurs entretiens, soit dans leurs écrits. Comme on était bien sûr que le peuple ne les lirait pas, on y parlait sans contrainte, et les Pères de l'Église ont fait remarquer plus d'une fois que les philosophes avaient obtenu le droit de tout dire[3]. Pourtant, parmi ces sceptiques avoués, il y

1. *Apol.*, 37.— 2. Voy. Cic., *De leg.*, I, 23 : *Quum puram religionem cultumque Deorum susceperit.* C'est par là que doit commencer, selon lui, l'homme qui étudie la philosophie. — 3. Tertull., *Apolog.*, 46.

avait encore des degrés ; leurs opinions et leur langage étaient différents, suivant qu'ils se sentaient plus attirés vers les idées de la Grèce ou vers les institutions de leur pays, selon qu'ils se préoccupaient plus d'être philosophes ou hommes d'État.

Les deux hommes qui me semblent le mieux marquer ces différences sont ceux-là même que, dans tout le cours de ce livre, j'ai comme fatalement opposés l'un à l'autre, que leur communauté d'opinions et leur diversité de caractère ont constamment réunis et séparés dans leurs ouvrages, comme dans leur vie, qui ont traité les mêmes sujets, comme ils servaient la même cause, c'est-à-dire en marchant à peu près au même but, mais par des routes fort éloignées, Cicéron et Varron. Ici encore nous pouvons les mettre aux prises. Cicéron, lui aussi, avait été amené, soit par ses études politiques, soit par ses spéculations de philosophie, à toucher aux questions religieuses. Mais, tandis que Varron semble vouloir les réduire à leurs côtés pratiques et appliqués, qu'il fuit avec soin les grands problèmes et les recherches spéculatives, Cicéron prend plaisir à s'y arrêter. La religion romaine ne l'occupe pas uniquement, et, dans un de ses plus importants ouvrages, il s'élève jusqu'au fondement même de toute religion, c'est-à-dire l'existence et la nature des dieux.

Le *De natura Deorum* est certainement un livre fort curieux, qui contient un résumé clair et brillant des doctrines grecques sur ce sujet délicat ; mais quelque plaisir qu'on ait éprouvé à le lire, on ne le quitte pas sans une profonde surprise, ou plutôt sans un vif mécontentement : l'ouvrage n'a point de conclusion. Un épicurien et un stoïcien y exposent les théories de leur école ; un académicien

les combat vigoureusement tous les deux. Une fois les divers systèmes débattus et ruinés l'un par l'autre, on attend que l'auteur nous découvre son opinion et l'établisse solidement; il n'en est rien. L'épicurien, dont les doctrines sont mal assurées, déclare que les raisons de l'académicien lui semblent convaincantes. « Pour moi, ajoute Cicéron en finissant, je trouvai celles du stoïcien plus vraisemblables. » Voilà tout; c'est-à-dire que sur une des questions les plus graves qu'on puisse agiter et dont la solution importe à toute la vie, Cicéron, après un long débat, aboutit à une simple probabilité exprimée sèchement et sans preuves. C'est bien peu, si l'on songe que le sceptique a parlé après les autres, qu'il a le dernier mot, et que l'on reste sous l'impression des arguments par lesquels il a prétendu établir que l'existence de Dieu est une hypothèse et la Providence une chimère[1]. Cicéron, qui prévoit bien les objections qu'on va lui faire, essaye d'avance d'y répondre. S'il n'a pas pris parti plus résolûment pour l'un des combattants, c'est qu'il voulait rester fidèle à l'esprit de la secte qu'il fait profession de suivre. En sa qualité d'académicien, il ne devait pas affirmer, mais se contenter d'une vraisemblance. Ne valait-il pas mieux, d'ailleurs, que chacun se décidât par lui-même et sans se laisser entraîner à l'autorité d'un maître? C'est pour qu'on pût le faire qu'il a exposé les arguments principaux des divers philosophes. Quant à ce qui le concerne, il ne reconnaît à personne le droit de lui demander son opinion. « Ceux qui veulent la savoir, dit-il, sont en vérité trop cu-

1. Remarquez que cette partie a été fort mutilée. La Providence était sans doute beaucoup plus maltraitée encore dans ce qui a péri.

rieux[1]. » Je doute fort, pour ma part, que ces curieux se contentent de pareilles raisons. Ils pensent que lorsqu'on reprend pour son compte ces questions qu'agite éternellement le genre humain, lorsqu'on entreprend d'en faire des leçons aux autres, c'est qu'apparemment on est soi-même décidé ; et alors il faut parler sans détours. Il serait trop commode, en vérité, d'attaquer le système des autres sans découvrir le sien, trop périlleux d'ébranler les convictions sans leur donner le moyen de se raffermir. Il n'y a point de sujet sur lequel il soit plus nécessaire de s'entendre nettement avec soi-même, et, quand on entreprend d'en parler, de se faire entendre clairement aux autres.

Pourquoi donc Cicéron a-t-il si obstinément refusé de le faire ? Serait-ce qu'il ne croyait pas à l'existence de Dieu, et que, jugeant trop périlleux de le dire, il voulait se contenter de le laisser entendre ? C'est certainement la première pensée qui vienne à l'esprit, et elle semble confirmée par un certain air de réticence, et le soin qu'il paraît prendre de faire soupçonner qu'il est plus résolu qu'il ne le paraît. Toutefois, j'ai quelque peine à croire que le doute de Cicéron fût aussi absolu qu'on pourrait l'induire de son silence. Ces opinions décidées, ces dénégations hardies me semblent ne pas convenir à son caractère chancelant, et peu compatibles avec son respect ordinaire de l'opinion générale. « Athéisme, marque de force, » a dit Pascal ; et certainement, pour s'avouer à soi-même un scepticisme absolu, il faut beaucoup d'énergie et de résolution. Ne cherchons donc pas dans le *De natura Deorum* autre chose que ce qui y

1. *De nat. Deor*, I, 5.

est ouvertement, c'est-à-dire l'aveu de grandes difficultés dans la solution de ces problèmes, d'obscurités épaisses que le génie des plus grands philosophes n'a pas suffi à dissiper, de recherches incertaines qui aboutissent moins à la vérité qu'à la vraisemblance, à une affirmation décidée qu'à un invincible désir du cœur. N'est-ce pas encore aujourd'hui à ce point qu'en est restée, malgré tant de beaux systèmes, l'étude philosophique de Dieu et de ses rapports avec le monde ? Quant à cette vive attaque de Cicéron contre les doctrines stoïciennes, les plus nobles sans doute de l'antiquité, n'y faut-il pas voir d'abord la difficulté qu'un esprit critique et exigeant éprouve à être complétement satisfait sur ces graves et obscures questions ? Supposons qu'un sage, dont l'âme est naturellement élevée, dans ses réflexions solitaires, arrive à saisir Dieu. Cette notion qu'un effort d'intuition lui a donnée est chez lui plus étendue parce qu'il n'éprouve pas le besoin de l'enfermer dans le cadre d'un système, et comme il ne l'a encore qu'entrevue et qu'il ne songe pas à la préciser sous une forme scientifique, l'obscurité même et le demi-jour lui donnent des proportions plus vastes. Dieu lui apparaît plus grand, plus parfait, dans ce lointain où il l'aperçoit. Quand de là il vient aux divers systèmes qui ont essayé d'expliquer cette notion confuse, de la préciser pour la définir, et qui nécessairement l'abaissent en la définissant, on comprend qu'il ne soit pas tout à fait satisfait, qu'il ne trouve en chacun d'eux qu'une parcelle de vérité, et qu'il les sente tous dépassés par cette notion obscure mais immense qu'il porte en lui-même. A ces raisons générales, qui empêchaient Cicéron de se contenter entièrement du système d'aucune école sur ce su-

jet, se joignaient des motifs particuliers qui devaient l'éloigner de l'école stoïcienne. Évidemment cette école voulait se mettre bien avec le public, avec les ignorants même et les vieilles femmes. Elle acceptait tous les dieux et toutes leurs fables; elle se chargeait de leur trouver une signification qui les rendît plus respectables; les oracles, les présages, les rêves, les réponses des aruspices, les mensonges des augures ne lui répugnaient pas, elle prétendait les expliquer, et, en les expliquant, elle les accréditait[1]. C'était assez pour éloigner Cicéron. Personne n'était plus ennemi que lui de ces folies populaires[2], et il devait se sentir peu d'attrait pour une secte qui leur était si complaisante. On comprend donc qu'attiré d'un côté par les éclatantes vérités que cette noble école avait proclamées, repoussé de l'autre par la faveur qu'y trouvaient les superstitions, il se contentât de dire que la vraisemblance était pour elle, sans oser affirmer qu'elle avait conquis la vérité.

On ne peut douter qu'un ouvrage aussi important que le *De natura Deorum* n'ait été lu avec un grand intérêt des contemporains. Mais a-t-il satisfait les esprits et exercé sur eux beaucoup d'influence? Deux raisons m'empêchent de le croire. D'abord, il est impossible qu'on n'ait pas été choqué d'une conclusion aussi incertaine, et qui semblait attaquer, avec l'existence de Dieu, le principe même de toute religion. On en fit assurément de grands reproches à Cicéron, car nous voyons qu'il essaye d'y répondre dans

1. *De nat. Deor.*, III, 23 : *Vestri autem non modo hæc non refellunt, verum etiam confirmant interpretando.* — 2. Voy. dans le *De divin.*, II, 72, le beau passage où il attaque avec tant d'éloquence les superstitions populaires.

son traité sur *la Divination*. Il y dit expressément que l'académicien Cotta cherche plus à réfuter les arguments des stoïciens qu'à ébranler l'existence de Dieu[1]. « L'existence d'un être éternel et tout-puissant, ajoute-t-il plus loin, qui mérite notre admiration et nos respects, ne saurait être mise en doute quand on regarde la beauté de l'univers et l'ordre des phénomènes célestes. Il faut donc travailler à étendre la religion, qui est liée à la connaissance de la nature, et en même temps arracher toutes les racines de la superstition[2]. » Mais ici encore il ne satisfaisait pas tout à fait les gens sages. Si, en professant si ouvertement l'existence de Dieu, il calmait quelques inquiétudes, cette guerre violemment déclarée à la religion populaire, aux augures et aux devins, semblait à beaucoup pleine de périls. Était-il bien conforme aux traditions anciennes de vouloir ruiner ainsi tant de vénérables institutions ? Personne n'y croyait sans doute, mais on s'entendait pour les conserver. Les augures éclataient de rire en se regardant, mais ils restaient augures et notaient le vol des oiseaux, parce que les aïeux l'avaient ainsi réglé. Tels étaient les sentiments des vrais Romains. Ils se tenaient fort en garde contre les témérités et les irrévérences de la philosophie grecque ; et, comme Cicéron essayait de les faire pénétrer à Rome en les protégeant de son autorité consulaire et de son admirable talent, ils l'accusaient avec vivacité de s'y trop complaire, et jusqu'à oublier, dans ces spéculations chimériques, les traditions et l'esprit de son pays. Ce reproche blesse visiblement Cicéron, et au soin qu'il prend d'y ré-

1. *De div.*, I, 5. — 2. Id., II, 72.

pondre dans ses préfaces, on devine que ceux qui le lui adressaient devaient être nombreux et puissants.

C'était, à ce que je pense, la plus grande partie des gens éclairés. Ceux-là ne voulaient pas rompre ouvertement avec la religion de leur pays, soit par prudence et pour éviter les violentes secousses qu'amènent ces changements, soit par une sorte de souvenir pieux et de complaisance secrète pour des croyances ou des cérémonies qui se trouvaient liées à toutes les gloires de la patrie. Les hommes de gouvernement, préoccupés de l'état de la république ébranlée par tant de nouveautés, craignant que la chute de la religion n'entraînât le reste, en un temps surtout où il n'y avait rien de bien solide, au lieu de chercher, comme Cicéron et les académiciens grecs, des motifs de douter, cherchaient au contraire des raisons de croire ; ils blâmaient ces discussions de principes qui affaiblissent les religions populaires[1], et se faisaient ouvertement les défenseurs de la religion officielle et du culte ancien. Mais, comme il est mal aisé de soutenir efficacement ce qu'on regarde comme un mensonge et qu'on n'aime pas à se sentir complice d'une comédie, ils auraient bien voulu trouver quelque raison de prendre leur rôle au sérieux, quelque moyen d'épurer la religion populaire qui leur permît de la pratiquer et de la défendre avec plus de conviction. Ce moyen, la doctrine stoïcienne était merveilleusement propre à le leur offrir. Elle leur disait : « Ce

1. Cicéron lui-même, dans un endroit perdu de son *De natura Deorum* cité par Lactance (*Div. inst.*, II, 3), reconnaissait ce danger. *Non sunt ista*, disait-il, *vulgo disputanda ne susceptas publice religiones disputatio talis exstinguat.* On pouvait, à ce qu'il semble, tourner contre lui ces paroles.

culte, qui vous semble si absurde, il ne s'agit que de l'interpréter, de trouver la vérité cachée au fond de toutes ces allégories ridicules. Le peuple, incapable de saisir dans son ensemble ce Dieu qui anime la nature entière, l'a divisé et morcelé, comme pour le réduire aux proportions de son esprit[1]; mais vous, au delà de ces mille divinités, créations de la faiblesse humaine, apercevez ce Dieu unique, et que vos prières, adressées à Saturne ou à Jupiter, comme celles de la foule, se rapportent à lui seul. » Telle était, en quelques mots, cette interprétation stoïcienne que Varron faisait connaître aux esprits élevés de son temps. Par elle, sans avoir l'air de penser autrement que tout le monde, sans ébranler l'État qui supporte mal ces grandes révolutions religieuses, les gens sages donnaient quelque satisfaction aux sentiments de leur âme élevée au-dessus du polythéisme par la philosophie de la Grèce ; et cette satisfaction leur suffisait pleinement. Tandis que le peuple, réduit à ses grossières croyances qu'il ne savait pas épurer comme eux, et sentant en lui un instinct religieux qu'elles ne pouvaient contenter, allait partout chercher d'autres superstitions, eux blâmaient sévèrement ces emprunts étrangers ; ils proclamaient qu'il fallait s'en tenir au culte national, et, grâce aux interprétations que la philosophie leur fournissait de ce culte, ils n'éprouvaient aucun besoin de prendre ailleurs d'autres croyances et regardaient sans envie les cultes des autres peuples. Nous en trouvons, dans les fragments de Varron, une preuve évidente. Ses recherches l'avaient conduit à con-

1. Voy. l'admirable lettre de Maxime de Madaure à saint Augustin (XVI, p. 15), si souvent citée par Voltaire, et qui contient la plus belle formule du paganisme.

naître la religion des Juifs. Il en parle avec respect, il félicite ce peuple de croire à l'unité de Dieu et de l'honorer sans images. Mais il ne va pas plus loin, et, soumettant ce culte à ses interprétations ordinaires, il fait de Jehova un autre nom de Jupiter[1]. Ce fait curieux nous prouve qu'au temps de Cicéron cette manière d'interpréter la religion romaine suffisait si bien, même aux esprits les plus distingués, qu'elle leur cachait ce qu'il y avait de plus élevé, de plus divin, dans les autres cultes.

Tel était l'état religieux de la société romaine à l'époque où parut le grand ouvrage de Varron, c'est-à-dire peu avant que le christianisme essayât d'y pénétrer. Il importait de le faire connaître, à l'aide des indications que Varron nous donne, pour comprendre les vives résistances qui accueillirent la religion nouvelle. Elle rencontra en face d'elle un peuple dont la plus grande partie, par tradition ou par habitude, restait attachée au culte ancien, des gens éclairés qui s'en contentaient en l'interprétant et le réduisaient à n'être plus qu'une sorte de philosophie naturelle. Ceux-ci devaient s'opposer avec passion à la nouvelle doctrine, ceux-là lui offraient peu de prises et elle se heurtait tout ensemble contre la haine populaire et l'indifférence des hautes classes. C'est ce qui explique la lenteur de ses premiers progrès.

1. S. Aug., *De civ. D.*, IV, 9 et 31 *De cons.: evang.*, I, 30

---

## CHAPITRE VIII.

### OUVRAGES DIVERS D'ÉDUCATION.

#### I

#### Caractère commun de ces ouvrages.

Je réunis dans ce chapitre des ouvrages très-différents. Ils ont cependant un lien commun : ils sont plus visiblement composés pour répandre la science, et Varron y paraît, si l'on peut ainsi parler, plus professeur que dans ses autres écrits. C'était son goût naturel d'enseigner. Il n'apprenait pas pour lui seul ; il aimait à faire part aux autres de ses connaissances. Mais nulle part ce dessein n'est aussi évident qu'ici. Si, dans ses grands ouvrages, il s'adressait plutôt aux esprits distingués qu'une éducation toute grecque avait préparés à des études sérieuses, il pensait aussi à ce grand public d'ignorants qui formait la majorité des Romains. Il prenait soin de leur rendre accessibles ses doctes recherches ; c'est pour eux qu'il écrivait ces résumés de ses grands travaux dont saint Jérôme nous a révélé l'existence, ouvrages plus courts, et, sans doute aussi plus

simples, dans lesquels la science se laissait mieux saisir. Ils sont perdus, mais la peine que prit Varron de les composer nous indique qu'il cherchait à se mettre à la portée de tout le monde, à faire pénétrer la science au-delà de ce public d'élite auquel songeaient uniquement les littérateurs de ce temps, et jusqu'à ceux qu'un grand poëte appelle dédaigneusement le *profane vulgaire* qu'il ne faut pas laisser approcher de soi. C'est donc le caractère commun des écrits que je vais étudier dans ce chapitre, que ce dessein d'enseigner, de répandre la science même chez les moins savants, y est plus visible. Quelques-uns étaient faits pour une circonstance particulière et s'adressaient à quelques personnes qui consultaient Varron sur des questions difficiles. Les plus nombreux sont, à proprement parler, des traités élémentaires, composés pour tout le monde et qui devaient être d'un usage journalier et d'une utilité générale. Dans les uns et dans les autres, Varron, comme je le disais, est avant tout professeur, et ils se ressemblent tous en ce point, malgré l'extrême diversité des sujets.

## II

Correspondance de Varron. — Lettres diverses. — Partie intime et familière de ces lettres. — Partie savante. — *Epistolicæ quæstiones* : leur caractère. — Lettre à Oppianus.

On pourra d'abord s'étonner de voir ranger parmi les ouvrages de ce genre la correspondance de Varron. Je ne

veux pas dire assurément que l'érudition en fit tous les frais, et qu'il n'y fut jamais question que de recherches sur la langue et les antiquités de Rome. Ce serait mal connaître Varron que de se le représenter toujours en robe, comme dit Pascal, et de le croire incapable d'un commerce d'amitié d'où la science fût quelquefois bannie. Quand son caractère ne l'y aurait pas porté, le rang qu'il tenait à Rome et le monde qu'il y fréquentait lui auraient rendu nécessaire de rechercher cette qualité qu'on prisait tant alors sous le nom d'*urbanité*, et qui s'accommoderait mal du pédantisme d'un enseignement continu. Varron plaisantait donc quelquefois dans ses lettres, et l'on y retrouvait cette gaieté franche des *Ménippées* qu'il tenait de son heureux naturel et aussi de son commerce avec Plaute et les comiques du vieux temps. Quelques fragments des *Lettres diverses*, malheureusement bien courts, rappellent le ton libre et populaire de cette ancienne école, et ces plaisanteries qui semblaient à Cicéron plus *salées* que celles des Attiques et vraiment romaines[1]. Ici, c'est un ami que Varron remercie gaiement de sa complaisance : « Si je n'avais pas eu ta voiture, lui dit-il, j'aurais attrapé des varices[2]. » Là, il prend à part un malheureux poëte, déjà raillé dans les *Ménippées*, et dont les vers lui semblent de l'eau claire et un vrai gargarisme[3]. Ailleurs, une expression charmante apprend à quelques amis qu'on prend part à leurs espérances et qu'on se ré-

1. Cic., *Ad fam.*, IX, 15 : *Salsiores quam illi Atticorum et vere Romani sales.*

2. Non., v. *Rheda.* — 3. Non., v. *Gargarid.* : *Quintiporis Clodiani forias et poemata gargaridians.* On voit que le mot latin est plus fort, plus *Plautinien* encore, et qu'il échappe à la traduction.

jouit de leurs joies : *In votum amicorum domus fumat, hilaresco*[1]. C'est assez pour nous prouver que ces lettres étaient souvent, comme celles de Cicéron, une causerie familière entre des gens d'esprit, semée de quelques confidences d'amitié et relevée par des propos piquants. Soyons assurés néanmoins que l'érudition y tenait une place importante. Varron pouvait-il prendre sur lui d'oublier ses chères études et de ne pas entretenir ses amis des sujets qui l'occupaient sans cesse? Quand il l'aurait voulu ; ses amis eux-mêmes semblaient prendre plaisir à l'y ramener. Sa science était la ressource de tout le monde, et il la distribuait si libéralement qu'il invitait à y aller puiser. On le consultait sur toutes les difficultés, et il mettait probablement dans ses réponses autant d'obligeance que de savoir. Tantôt on lui demandait de résoudre une question de grammaire ; par exemple, fallait-il employer *capillus* au pluriel? Varron répondait que non; Virgile plus tard lui a donné tort[2]. Quelquefois la question était plus futile : A quelle heure boit-on avec le plus de plaisir, lui demandait un de ses amis qui se souvenait sans doute que le grave érudit n'avait pas dédaigné de discourir, dans ses *Ménippées*, sur les conditions d'un bon repas ? Et Varron répondait avec un sérieux un peu comique : *Locus, actus, adventus declarabit*[3]. Il faut croire pourtant que d'ordinaire la question était plus importante, venant d'un Fabius, d'un Néron ou d'un César. Un curieux passage d'Aulu-Gelle nous montre comment les plus grands personnages de Rome avaient recours à lui pour éclairer leurs doutes et quel soin il mettait à les satisfaire. « Ser-

1. Non., v. *Hilaresco*. — 2 Charis., I, 18. — 3. Non., v. *Obba*.

vius Sulpicius, jurisconsulte célèbre et bon littérateur, écrivit à Varron pour lui demander l'explication d'un mot qu'il avait trouvé dans les tables des censeurs. Ce mot était *favissæ Capitolinæ.* Varron répondit qu'il se souvenait avoir entendu dire que Quintus Catulus, quand il fut désigné pour réparer le Capitole, avait voulu faire baisser le terrain pour multiplier le nombre des degrés qui conduisent au temple et afin que l'élévation du perron répondît à la hauteur du faîte; mais qu'il en fut empêché par ce qu'on appelait *favissæ.* C'étaient des espèces de caves ou de citernes, creusées sous le temple de Jupiter, où l'on avait coutume de déposer les statues des dieux qui étaient tombées de vieillesse et quelques offrandes sacrées. Il assure ensuite qu'il n'a trouvé nulle part l'étymologie de *favissæ;* seulement, ajoute-t-il, il a entendu dire à Q. Valerius Soranus que ces endroits que, d'un mot grec, nous appelons aujourd'hui *trésors*, les anciens les appelaient *flavissæ*, parce qu'on y cachait non pas de l'or ou de l'argent brut, mais des pièces de monnaie fondues et frappées au coin de l'État (*flata signataque pecunia*). D'où il conjecturait que le retranchement de la seconde lettre de *flavissa* avait produit le mot *favissa* qui servait à désigner ces caves ou cavernes pratiquées sous terre, et dans lesquelles on gardait les objets consacrés qui avaient été employés au culte de Jupiter Capitolin[1]. »

On voit donc que Varron n'écrit souvent à ses amis que pour les instruire. Mais si l'érudition occupe une si grande place dans le recueil de ses *Lettres diverses*, on peut affirmer qu'elle est le fond de ses *Epistolicæ quæstiones.*

1. A. Gell., II, 10.

Aulu-Gelle place ce titre parmi ceux qu'avaient inventé les savants pour désigner l'ensemble de leurs recherches sur des sujets variés[1]. La forme épistolaire n'était plus ici qu'un prétexte, une sorte d'agrément destiné à rendre la science plus vivante, une manière habile d'attirer à des écrits qui d'ordinaire tentent moins l'attention publique. Comme les lettres étaient alors fort à la mode, on croyait recommander un livre en le présentant sous cette forme. Je vois qu'un certain Valgius Rufus avait écrit sous ce titre : *De rebus per epistolam quæsitis*, un ouvrage entier dans lequel il discutait des questions de grammaire[2]. Ce titre sert de commentaire à celui de Varron. Dans les fragments qui restent des *Epistolicæ quæstiones*, toute trace de correspondance familière a disparu. On ne retrouve plus ces détails de la vie privée, ces plaisanteries qui conservaient aux *Lettres diverses*, malgré toute l'érudition qu'elles contiennent, quelque apparence d'un commerce d'amitié; ici, la science paraît seule. Parmi ces fragments, la grammaire, comme toujours, tient le plus de place, et l'on voit que Varron y descendait quelquefois à des minuties singulières[3]. Il ne négligeait pas non plus de revenir sur ses études théologiques et d'éclairer quelques points qu'il avait pu omettre dans ses *Antiquités divines :* « Quand on est tourné vers le midi, on a à sa gauche les régions du levant, et celles

1. A. Gell., *Épilog.* — 2. Id., XII, 3.

3. Il cherche pourquoi on doit préférer *corona navali* à *corona navale* (Charis., I, 21), *quintum tricesimum annum* à *quintum et tricesimum* (id., 17); dans quel cas il faut dire *quo loco* et *quo loci* (id., 18), que signifient proprement le mot *multa* (Fest., v. *Multa*) et l'expression *pignoriscapio* (A. Gell., VII, 10).

du couchant à sa droite. C'est sans doute la raison qui a fait considérer comme plus favorables les auspices qu'on reçoit à gauche que ceux qui se présentent du côté droit[1]. » Mais le plus important débris des *Epistolicæ quæstiones*, c'est sans contredit cette lettre à Oppianus, dont Aulu-Gelle nous a conservé l'analyse. Je vais la citer tout entière, car c'est elle qui fait le mieux connaître ce que devait être le savant recueil de Varron. On se souvient que Varron avait composé pour son ami Pompée un traité sur la manière de tenir les assemblées du Sénat. Ce traité disparut au temps des proscriptions, dans le pillage de sa bibliothèque. « Varron, dit Aulu-Gelle, raconte cette disparition dans sa lettre à Oppianus, qu'il a placée dans le quatrième livre des *Epistolicæ quæstiones*, et il ajoute que, son ouvrage se trouvant perdu, il va rappeler ce qu'il contenait de plus essentiel. Il commence par nommer les magistrats qui, d'après les usages anciens, ont le droit d'assembler le Sénat; ce sont : les dictateurs, les consuls, les préteurs, les tribuns du peuple, l'interroi, le préfet de la ville. Aucun autre, hors ceux-là, n'a le droit de faire un sénatus-consulte; et, lorsque le hasard les réunit tous à la fois à Rome, alors on suit l'ordre indiqué ci-dessus et le premier jouit de la prérogative de convoquer le Sénat. Cependant, par un privilége extraordinaire, le même droit fut concédé aux tribuns militaires et aux décemvirs qui remplirent quelque temps la place des consuls, ainsi qu'aux triumvirs nommés pour rétablir la paix publique. Le droit d'opposition aux sénatus-consultes, ajoute-t-il, n'appartient

1. Fest., v. *Sinistræ aves.*

qu'aux magistrats qui ont un pouvoir égal ou supérieur à ceux qui peuvent les faire rendre. Quant au lieu où l'on doit se réunir pour faire un sénatus-consulte, il faut que ce soit un endroit consacré par les augures, qu'on appelle *un temple*. C'est pour cela que la curie *Hostilia*, celle de Pompée, celle de César, ayant été jusque-là des lieux profanes, furent solennellement consacrées par les augures, afin que le Sénat pût y exercer légitimement ses fonctions. Il faut remarquer, dit-il, que tous les édifices sacrés ne sont pas pour cela des *temples*, et le monument même où s'accomplit le culte de Vesta ne porte pas ce nom. Ensuite il apprend qu'un sénatus-consulte, rendu après le coucher du soleil ou avant son lever, n'est pas valide, et que, selon quelques-uns, les censeurs devaient punir celui qui aurait entraîné le sénat à une telle irrégularité. Il enseigne longuement quels sont les jours pendant lesquels il convient d'assembler le Sénat, quels sacrifices il faut faire, quels auspices il faut prendre, avant de le réunir. Dans la discussion des affaires, dit-il, celles qui ont rapport aux dieux doivent passer avant celles qui regardent les hommes; on doit traiter celles qui concernent la république en général avant d'en venir au détail des questions particulières. Enfin le sénatus-consulte se fait de deux manières, par le vote immédiat, si l'affaire n'est pas discutée, ou, si elle est douteuse, en laissant chacun parler à son tour. On doit demander à chacun son avis selon l'ordre des dignités, en commençant par les consulaires, et même, parmi ceux-là, il faut interroger avant les autres celui qui a été nommé le *premier du Sénat*. Mais Varron ajoutait qu'au moment où il écrit une nouvelle mode s'établit, et qu'on voit celui qui convoque le Sénat

donner tout d'abord la parole à quelque consulaire dont il veut se ménager l'appui ou s'attirer les bonnes grâces[1]. »

Ce dernier trait est curieux. C'était au temps d'Auguste que Varron parlait ainsi ; il osait être mécontent et se plaindre ouvertement des abus et des injustices. On voit que la vieillesse ni le malheur n'avaient pu le faire tout à fait renoncer à la liberté de ses propos.

## III

Traités de science maritime. — *Ephemeris navalis.* — *Libri navales.* — *De æstuariis.* — *De ora maritima.* — *Littoralia.* — Utilité de ces divers ouvrages.

Avec le peu de fragments qui nous restent de l'*Ephemeris* dédiée à Pompée et des *Libri navales* dont parle Végèce, il nous est impossible de savoir en quoi ils différaient l'un de l'autre. C'était peut-être le même ouvrage. Varron y décrivait, nous dit-on, les divers changements qu'éprouve la mer, les agitations de l'atmosphère, et les faisait connaître par avance, afin que l'on pût mieux s'en garantir[2]. Les signes précurseurs des tempêtes que Virgile a plus tard si divinement indiqués dans ses *Géorgiques*, il les exposait avec soin et en détail[3]. Comme Pline, qui le cite, et semble l'avoir imité en cet endroit, il avait sans doute

1. A. Gell., XIV, 7. — 2. *Itiner. Alex. magn.*, 6. — 3. Vegece, V, 11 : *Prognostica tempestatum signa quæ Virgilius divino pæne comprehendit ingenio et Varro in libris navalibus diligenter excoluit.*

montré comment on peut prévoir l'orage par les vents qui soufflent, la forme et la direction des nuages, le vol de certains oiseaux, surtout par l'éclat et les divers aspects de la lune. « Si, le quatrième jour, ses cornes sont droites et menaçantes, attendez-vous à une grande tempête sur la mer, à moins qu'elle ne soit entourée d'une auréole dont la lumière soit transparente; en ce cas la tempête est reculée jusqu'à la pleine lune. Quand elle est presque entièrement claire, elle présage le beau temps; quand elle est rouge, le vent; quand elle est sombre, la pluie. Un nuage qui cache tout son disque annonce que le vent soufflera du côté où le nuage commence à crever. Craignez une tempête, si, au lieu d'un nuage, il y en a deux ou trois qui se heurtent et se séparent en tout sens. Regardez la lune naissante; quand sa corne supérieure est un peu noire, c'est le signe qu'il pleuvra à sa dernière phase; si c'est la corne inférieure, il pleuvra au premier quartier; si ce petit nuage est au milieu, c'est de la pluie pour la pleine lune. Si, quand elle est dans son plein, elle est entourée d'un cercle lumineux, du côté où le cercle est le plus brillant, le vent va se lever. Si, quand elle se lève, ses cornes sont plus larges que de coutume, c'est une tempête qui s'approche. N'a-t-elle pas encore paru à la quatrième heure, quand souffle le zéphyr, tout le mois sera orageux. La voit-on se lever rouge et tout enflammée le dix-huitième jour, craignez de terribles ouragans[1]. » Son sujet l'amenait naturellement à parler des vents qui soufflent à certaines époques de l'année, les Étésiens, par exemple[2], et surtout du lever et du coucher des astres

1. Pline, XVIII, 79. — 2. Non., v. *Etesiæ*.

qui sont accompagnés de certaines circonstances atmosphériques utiles ou nuisibles à la navigation. « Le dix-huitième jour des Calendes de février, disait-il, il y a une lutte de vents ; aux nones de mars, dès le point du jour, la Couronne se couche et Borée souffle avec force. Le premier jour des Calendes de novembre, la Lyre se lève avec le soleil[1]. » On peut voir dans Lydus tout ce calendrier astronomique qu'il devait en partie à Varron, ainsi qu'il le reconnaît lui-même. Ce n'est pas là de la science pure, mais le résumé de l'expérience qu'avaient acquise les hommes de mer. Il y entrait peu de principes généraux, beaucoup d'observations particulières et assez de hasard et de superstition. C'est, je me le figure, de ces éléments divers que se composait l'*Ephemeris* de Varron.

Il avait écrit d'autres livres encore sur la navigation ; un traité des marées (*De æstuariis*), dans lequel il exposait la loi des mouvements réguliers de la mer tous les jours et tous les mois[2] ; et deux ouvrages sur les rivages maritimes (*De ora maritima*, *Littoralia*) que MM. Krahner et Ritschl réunissent en un seul. Mais, comme je ne vois aucun témoignage assuré qui nous autorise à les confondre, je les laisse séparés, et je crois même qu'en les étudiant de près on peut trouver entre eux quelque différence.

Les fragments que Servius a conservés du *De ora maritima* semblent indiquer que ce n'était pas un simple ouvrage de géographie, comme son titre pourrait le faire croire. Varron y traitait des phénomènes physiques que

1. Lydus, *De mens.*, IV, 13 ; *De ostent.*, p. 357. — 2. Varron, *De ling. lat.*, IX, 26.

le navigateur observe le long des côtes[1]; il y parlait des bas fonds et des écueils nommés *autels* par les gens du pays, et où vont se perdre les vaisseaux qui voyagent de Sardaigne en Sicile[2]. Il s'y était surtout fort étendu sur les vents, qu'il essayait de classer et de définir, les divisant en quatre vents principaux qui soufflent des quatre parties du monde, et qui ont chacun sous eux deux autres vents intermédiaires. Il enseignait le nom qu'on leur donne dans les différentes contrées, et étudiait partout leur direction et leurs effets[3].

Solinus est le seul qui parle de l'ouvrage appelé *Littoralia*. « Dans ce livre, dit-il, Varron affirme que de son temps encore on allait visiter le tombeau de Jupiter dans la Crète. » Et plus loin : « Au milieu des Sporades s'étend la mer d'Icare. Entre Samos et Mycone, cette mer, hérissée de rochers inhospitaliers et qui n'a pas de port commode, est tristement célèbre par les dangers de ses rivages. Aussi Varron dit-il que le Crétois Icare y mourut dans un naufrage et qu'on a donné son nom aux flots dans lesquels il périt[4]. » Il s'agit donc ici d'un ouvrage géographique où Varron, comme Solinus lui-même, qui le cite et paraît l'avoir imité, avait décrit en détail les rivages et les mers, en suivant un ordre méthodique, celui, par exemple, d'un voyage véritable dans lequel on parcourrait ces bords l'un après l'autre, sans négliger de nous faire connaître les rapports ou les différences entre les divers pays et la nature des hommes et des animaux qui les

1. C'est l'opinion qu'exprime Wernsdorff (*Poet. lat. minor.*; édit. Lemaire, IV, 563). *Ego vero non tam geographicum quam physicum opus fuisse existimaverim.* — 2. Serv. *in Æn.*, I, 108. — 3. Id., VIII, 710 et Sénèq., *Quæst. nat.*, V, 16. — 4. Solin., II.

peuplent[1]. Pline est rempli de citations de Varron qui peuvent se rapporter à cet ouvrage. S'il avait parlé de la Crète, il ne négligeait pas les autres îles de la mer Égée, Cos, où l'on fabrique des vêtements plus délicats pour les femmes, et Délos deux fois agitée par des tremblements de terre[2]. Il marquait exactement les distances entre les différents endroits des côtes de la Méditerranée, comptait combien de pas séparent l'Italie de l'Istrie, de la Liburnie, de l'Épire, de l'Afrique, de la Sardaigne et de la Corse[3], quelle est l'étendue des rivages de la Grande-Grèce[4], de combien de milles le Bosphore de Thrace est éloigné du Bosphore Cimmérien[5]. De là il pénétrait naturellement dans le Pont-Euxin qu'il mesurait aussi dans toute sa longueur[6], il parlait enfin de la mer Caspienne et de la mer Rouge[7].

Ces citations nous donnent l'idée d'un ouvrage où l'auteur cherchait avant tout à être utile. C'est du reste la pensée de Varron dans tous ces traités de science maritime. Le voyageur y trouvait des observations précises sur la position et la distance des pays qu'il allait parcourir, et des souvenirs curieux sur l'histoire des villes qu'il allait visiter. On lui faisait connaître par avance les dangers qu'il allait courir et les moyens de s'y soustraire. On sait combien ces voyages sur mer causaient alors d'effroi. « C'est une grosse affaire que de s'embarquer, » disait Ci-

1. Solin., II. Voir comment Solinus annonce son ouvrage : *Locorum ita commeminisse visum est ut inclitos terrarum sinus et insignes tractus maris, servata orbis distinctione, suo quoque ordine redderemus. Inseruimus et pleraque differenter congruentia ; inter hæc hominum et aliorum animalium naturas expressimus.*

2. Pline, IV, 12. — 3. Id., III, 5. — 4. Id., III, 10.— 5. Id., IV, 12. 6. Id., *ibid.* — 7. Id., VI, 13 et 33.

céron, dans une lettre où il nous apprend qu'il a mis cinq jours pour aller d'Athènes à Délos[1]. Cependant ces dangers qu'on connaissait et qu'on redoutait, on était souvent contraint de s'y exposer. Je ne parle pas seulement de ces marchands intrépides, dont Horace s'est souvent moqué, et que le désir de s'enrichir poussait aux extrémités du monde. Mais, tous les jours, les plus grands personnages partaient de Brindes ou d'Ostie pour la Grèce, l'Espagne, l'Afrique où le Sénat les envoyait comme préteurs et proconsuls. C'est pour ceux-là surtout que Varron avait composé ses traités maritimes. Il avait certes écrit d'autres ouvrages plus étendus, plus originaux, plus consultés des savants et des curieux; il n'en avait fait aucun que tout le monde eût plus pratiqué et qui eût rendu des services plus réels.

## IV

Traités scientifiques. — Caractère de ces traités. — Leur étendue. — *De astrologia* — *De mensuris.* — *Mensuralia.* — *De principiis numerorum.* — *Libri numerorum.* — *De geometria.*

Le même caractère se retrouve dans tout ce qui reste des traités scientifiques de Varron. Il n'était assurément ni un Euclide, ni un Archimède, mais il avait lu leurs ouvrages et s'appliquait à les faire connaître. Là aussi il mettait son ambition moins à inventer lui-même qu'à ré-

1. *Ad Att.*, V, 12: *Negotium est magnum navigare!*

pandre les inventions des autres. « Toutes les sciences, avait-il dit quelque part, ont été créées pour l'utilité des hommes[1]. » C'est à ce point de vue qu'il les étudiait, et, dans les spéculations des grands génies de la Grèce, il cherchait avant tout le côté pratique et l'application, se conformant tout ensemble au génie de ses compatriotes et à sa propre nature qui le portait à être utile.

Ces traités scientifiques n'étaient donc, pour la plupart, que des ouvrages élémentaires. La lecture des fragments nous fait voir qu'ils ne dépassaient guère les notions les plus faciles et les mieux accommodées à l'intelligence des gens peu lettrés. Ils sont d'ordinaire aussi courts que simples. Nous le savons du moins pour deux d'entre eux, le *De geometria* qu'il appelait lui-même un petit livre *libellus*, et le *De mensuris* où la matière, dit Boëce, n'était qu'effleurée[2]. Le *De astrologia* aussi ne se composait que d'un livre; il n'était guère possible d'approfondir dans un espace aussi peu étendu un aussi vaste sujet.

Nous n'avons presque plus rien de ces livres. Il ne reste du *De astrologia* que le souvenir de l'étymologie du mot *stella* que Varron faisait venir du verbe *stare*[3]. Boëce parle d'un traité *De mensuris*, et Priscien mentionne les *Mensuralia*, c'était probablement le même ouvrage[4]. Le

1. Cassiod., p. 528 : *Scire autem debemus, sicut Varro dicit, utilitatis alicujus causa omnium artium extitisse principia.*

2. Boëce, *De geomet. : Quæ de mensuris a Varrone ostensa sunt.* — 3. Cassiod., p. 560.

4. Je le crois d'autant plus volontiers que Boëce ne donne pas formellement le titre de l'ouvrage qu'il cite, mais dit que Varron y avait parlé *de mensuris;* il pouvait donc être appelé *Mensuralia*. Cependant M. Ritschl suppose que le premier de ces livres était un ouvrage d'économie rustique, et complète ainsi son titre : *De mensuris agrorum*. Mais ce n'est qu'une conjecture.

*De principiis numerorum*, cité dans une lettre de saint Jérôme et qu'il faut peut-être confondre avec les *Libri numerorum* dont parle saint Augustin, paraît avoir été un ouvrage plus important et plus étendu ; il avait neuf livres. M. Ritschl conjecture, d'après le titre, que c'était quelque exposition de la doctrine pythagoricienne sur les nombres, et que Varron y marchait sur les pas de Nigidius Figulus, son illustre rival, qui faisait profession d'appartenir à l'école de Pythagore. Si cette conjecture était vraie, ce traité aurait été mêlé de mathématique et de philosophie, et dépasserait de beaucoup tous ces résumés scientifiques dont je m'occupe en ce moment [1]. Le *De geometria*, quoique beaucoup plus court, a laissé plus de traces que l'ouvrage précédent. C'était un traité adressé à un certain Silvius Rufus, personnage inconnu, qu'on a quelquefois confondu avec Cœlius Rufus, un des amis et des correspondants de Cicéron. On sait que ce livre avait fait beaucoup d'honneur à Varron, car, en ce temps, la géométrie était à Rome une science inconnue. « Si vous exceptez Varron et quelques autres personnages illustres, dit Martianus Capella, il n'y a aucun fils de Romulus dont elle ait franchi le seuil [2]. » Elle était du reste bien plus étendue qu'aujourd'hui, et, sous le nom de géométrie, on réunissait des sciences que les modernes ont distinguées. « Varron, dit Cassiodore, raconte qu'on commença par

1. De tous les fragments de Varron, je n'en vois qu'un qui puisse se rapporter au *De principiis numerorum*. C'est celui où il est question du nombre 9 et de 27, qui est le cube de 3. « Ce dernier nombre, disait Varron, est celui d'après lequel Pythagore prétend que la lune accomplit sa révolution (A. Gell., I, 20, et Favon., Eulog., *in somn. Scip.*, éd. Orell., 407). — 2. Mart. Capell., VI, 190.

mesurer les terres et établir des limites fixes, ce qui rendit la paix aux peuples, qui jusque-là se disputaient la possession des champs. Plus tard on sépara le cercle entier de l'année en intervalles égaux qu'on appela mois, du mot qui veut dire mesurer (*mensis, a metiri*). Ensuite la curiosité de l'esprit s'éveillant, les savants s'élevèrent plus haut et voulurent connaître quelle est la distance de la terre à la lune, de la lune au soleil, du soleil aux limites les plus reculées du ciel, et les plus habiles parvinrent à le savoir. C'est ainsi qu'on arriva peu à peu à mesurer le monde tout entier. Cette vaste science avait pris à son début le nom de géométrie; elle l'a gardé pendant tous les siècles et le porte encore aujourd'hui[1]. » Ainsi on pouvait, dans un livre de géométrie, parler de géographie et d'astronomie; c'est ce qu'avait fait Varron. « Dans son *De geometria*, dit Cassiodore, il avait décrit avec le plus grand soin la figure de la terre, la comparant à un œuf qui est arrondi dans sa largeur et allongé dans sa longueur[2]. » De là, Varron descendait à la géométrie véritable, traitait en détail des différentes figures, définissait la ligne, qui est, disait-il, une longueur sans largeur ni hauteur, parlait des triangles, des carrés, des cubes, qui ressemblent à ces dés (κύβοι) dont on se sert pour jouer et doivent le nom qu'ils portent à cette ressemblance[3]. Mais la géométrie proprement dite, même quand on la séparait de l'astronomie, était encore fort étendue, et contenait plusieurs sciences qui lui sont en réalité étrangères. « On appelle *optique*, dit Aulu-Gelle d'après Varron, cette partie de la géométrie qui traite de ce qui a rapport à la vue, *canonique*, celle qui concerne

1. Cass., VI, p. 558. — 2. Id., p. 560. — 3. A. Gell., I, 20.

l'ouïe et que les musiciens regardent comme le fondement de leur art. Les principes de ces deux sciences s'expliquent par des lignes et par des nombres. La première offre un grand nombre de phénomènes singuliers : par exemple, tel miroir répète plusieurs fois l'image du même objet; tel autre, placé dans une position particulière, ne reproduit rien, et, transporté ailleurs, reprend sa faculté de reproduire; d'autres, quand vous vous tenez droit devant eux, vous font paraître la tête en bas et les pieds en haut. L'*optique* rend raison de toutes ces bizarreries, et nous explique encore pourquoi un objet nous paraît plus grand lorsqu'il est aperçu dans l'eau, et plus petit quand on le découvre de loin. La *canonique* s'applique à mesurer la portée de la voix en durée et en intensité. On appelle *rhythme* la mesure du temps le plus long pendant lequel elle peut soutenir le son, et *mélodie* celle des tons extrêmes qu'elle peut atteindre. La *canonique* contient encore une autre partie qu'on appelle *métrique*. C'est celle qui, d'après les principes généraux de la géométrie, combine les longues et les brèves, de manière à en former un mélange qui plaise à l'oreille[1]. » Aulu-Gelle termine en citant ces paroles de Varron qui nous font connaître combien ces sciences étaient alors négligées : « Ou bien nous délaissons ces sortes d'études, ou nous nous arrêtons avant de voir le but où elles peuvent conduire. Or, il n'est possible de découvrir l'agrément et l'utilité de ces sciences que lorsqu'on les connaît à fond et qu'on en a achevé l'étude. Les éléments nous en paraissent inutiles et rebutants. »

1. A. Gell., XVI, 18.

## V

Traités élémentaires de grammaire et de critique.
— *Disciplinarum libri.*

Ce que Varron avait fait pour les sciences mathématiques, il ne pouvait négliger de le faire pour les autres genres de connaissances. S'il avait essayé de mettre à la portée de tous les Romains l'arithmétique et la géométrie, à plus forte raison devait-il tenir à répandre des études qui les touchaient de plus près et les intéressaient davantage, par exemple la connaissance de leur langue et l'histoire de leurs antiquités.

Il est probable que plusieurs des ouvrages de critique et de grammaire dont j'ai cité les titres plus haut n'étaient que des livres élémentaires destinés à faire pénétrer la science parmi les gens moins lettrés. On peut l'affirmer pour le *De grammatica* en un livre, dont parle Cassiodore[1]. En renfermant dans un si court espace un sujet sur lequel il était si riche, et qu'il avait ailleurs si longuement traité, Varron montrait bien qu'il s'adressait aux ignorants et voulait les instruire. C'était aussi, je le suppose, le but d'un ouvrage important, souvent cité par les anciens, les *Disciplinarum libri*. Quoiqu'il contînt neuf livres, je n'hésite pas à le ranger parmi les ouvrages élémen-

1. *De orth.*, I

taires de Varron; l'étendue qu'il lui a donnée s'explique suffisamment par la variété même des sujets qu'il y abordait. Comme il est probable que chaque livre était consacré à une science particulière, aucune n'y pouvait être approfondie; c'est tout au plus s'il avait le temps d'en exposer les principes généraux pour les faire comprendre du plus grand nombre. Les *Disciplinarum libri* étaient un cours complet d'études, un résumé de toutes les connaissances qu'il était convenable alors de posséder. On voit que Varron ne tenait pas à en faire un ouvrage original, car il y reproduit sans scrupule les idées qu'il avait exposées ailleurs[1], et la simplicité des notions qu'il y donne nous montre bien qu'il n'avait pas l'intention de s'adresser à un public de savants.

De quoi s'occupait-il dans ces neuf livres? M. Ritschl a écrit à ce propos un mémoire plein de vues ingénieuses et d'un profonde érudition[2]. Il veut que d'abord Varron ait traité les sept arts libéraux que le moyen âge appelait *disciplinæ liberalium artium,* c'est-à-dire la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astrologie et la musique, et que, dans les deux livres qui restent, il se soit occupé de l'architecture et de la médecine. Ensuite, réunissant avec soin une foule de citations éparses qui ne sont point réclamées par les autres ouvrages de Varron, il les distribue habilement, suivant leur sujet, dans les divers livres des *Disciplinæ,* et finit par

1. Par exemple, une discussion sur *quartum* et *quarto*, dont il va être question plus tard. On sait par saint Augustin (*De grammat.*, p. 2008) qu'elle se trouvait déjà dans les *Libri numerorum*. Acron (*in Art. poet. Hor.*, 203), cite un passage qui se trouvait à la fois dans le *De sermone lat.* et dans les *Disciplinæ*.

2. *Quæstiones Varronianæ*, Bonn, 1845.

former de toutes ces pièces isolées un ensemble assez respectable. Malheureusement cette hypothèse ingénieuse ne s'appuie pas sur des raisons bien solides. M. Ritschl lui-même, dans un travail plus récent, est revenu sur beaucoup de ses assertions[1]; les autres ne me semblent pas beaucoup plus probables. Pourquoi veut-il que les sept premiers livres aient traité des sept arts libéraux, comme les entendait le moyen âge, quand il ne peut pas lui-même prouver que cette division remontât au delà de saint Augustin? Il serait bien étrange, si elle était déjà dans Varron, qu'on l'y eût laissé si longtemps, et qu'on n'eût songé que trois siècles plus tard à en faire le fondement des études. Je crois qu'à ce sujet le meilleur est de ne pas se perdre en conjectures et de s'en tenir à ce qu'on sait de positif sur l'ouvrage de Varron.

Le dessein de l'ouvrage n'est pas douteux; il ressort du titre même. C'était un livre d'éducation qui traitait de sciences diverses. Il y était question de la grammaire, on n'en peut douter : c'était la science chérie de Varron, et, avec la rhétorique, le fond de l'éducation romaine. Aulu-Gelle nous apprend qu'au cinquième livre, il discutait une difficulté de langage. « Ce n'est pas la même chose, disait Varron, d'écrire *quarto prætorem fieri* ou *quartum*. Celui qui met *quarto* veut marquer l'ordre dans lequel un citoyen est arrivé à la préture, dire qu'il n'a été nommé que le quatrième. *Quartum* fait entendre que c'est la quatrième fois qu'il est revêtu de cette dignité. Ennius a donc eu raison de dire :

Quintus pater quartum fit consul.

1. Dans son article du *Rheinisches museum* que j'ai déjà cité.

et Pompée fut trop timide, lorsque, sur le frontispice de son théâtre, n'osant décider s'il fallait mettre *Consul tertium* ou *tertio*, il se contenta de faire graver les trois premières lettres et omit les autres[1]. » La rhétorique y avait aussi quelque place, ainsi que la dialectique. Isidore de Séville a conservé un passage des *Disciplinæ*, dans lequel Varron compare entre elles ces deux sciences à l'aide d'une formule stoïcienne : « La rhétorique, disait-il, c'est la main ouverte; la dialectique, c'est le poing fermé[2]. » La première était depuis longtemps enseignée à Rome avec éclat, l'autre y était presque inconnue. C'est, à ce qu'on croit, Varron qui l'apprit le premier aux Romains, et qui créa des expressions pour la faire entendre. Martianus Capella, qui a introduit la dialectique dans sa satire, la fait ainsi parler : « Je ne suis qu'une femme grecque, et, si je n'avais pour me soutenir le talent et l'érudition de Varron, cet homme si célèbre parmi les gloires du Latium, j'aurais peine à trouver des mots pour m'exprimer dans cette langue encore rude et barbare. C'est Varron le premier, qui, s'abreuvant aux flots de l'éloquence de Platon, et étudiant l'art d'Aristote, m'a introduite dans la langue latine. C'est grâce à lui et aux mots qu'il a créés que les écoles de l'Ausonie peuvent me comprendre[3]. » Ce passage est une preuve de plus que l'ouvrage de Varron était une sorte de manuel qui résumait les doctrines grec-

1. *A.* Gell., X, I. Tiron racontait la même anecdote. Seulement il disait que, comme Pompée était incertain, il s'adressa à Cicéron, qui, ne voulant mécontenter aucune opinion, conseilla à son ami de se servir du moyen qu'indique et que blâme Varron. On reconnaît bien, même dans les questions les moins importantes, l'homme qui, selon Laberius, avait coutume de s'asseoir sur deux siéges.

2. *Orig.*, II. — 3. Mart. Cap., IV, 95.

ques et devait principalement servir à la jeunesse qui s'exerçait dans les *écoles de l'Ausonie*. Parmi les sciences qu'il était surtout utile d'apprendre aux jeunes gens, Quintilien place la géométrie et la musique. Je suis tenté de croire que toutes les deux entraient dans les *Disciplinæ*. Acron dit qu'il y était question, dans le troisième livre, des flûtes anciennes qui n'étaient percées que de trois trous [1], et Aulu-Gelle qu'il y expliquait quelque part les règles du vers hexamètre d'après les principes de la géométrie [2]. Enfin, nous savons par Vitruve qu'un livre entier était consacré à parler de l'architecture [3]. C'était, on le voit, sortir du cercle de l'éducation ordinaire des Romains; et comme assurément nous n'aurions jamais pensé, sans l'affirmation de Vitruve, qu'il y eût quelque place pour l'architecture dans un ouvrage pareil, je crois qu'il est sage de ne pas essayer de deviner quelles étaient les quatre autres sciences exposées dans les quatre livres des *Disciplinæ* dont on n'a point conservé de fragments.

1. *In Art. poet. Hor.*, 203. — 2. Aul. G., XVIII, 15. — 3. Vit., VII, *préface*.

# VI

Traités élémentaires d'histoire. — *Ætia*. — Ce que c'était. — Essai de restitution de ce livre au moyen des *Questions romaines* de Plutarque. — *Hebdomades, seu imaginum libri*. — Comment Varron y avait imité Aristote. — Portraits qui étaient joints aux *Hebdomades*. — Comment faut-il entendre le texte de Pline à ce sujet? — Prologue et fragments des *Hebdomades*. — De la manière dont Varron avait conçu et exécuté tous ces traités élémentaires.

Le nom tout grec que porte l'*Ætia* (αἴτια) ou *Ætion liber* montre clairement d'où venait l'ouvrage. Ce titre semble avoir été assez commun en Grèce; Callimaque et Plutarque, un certain Butas, fort inconnu du reste, et le poëte Denys de Corinthe, s'en sont successivement servis. C'est aux Grecs que Varron l'avait emprunté. Plusieurs critiques pensent même que ses emprunts ne s'arrêtaient pas au titre, et, sur le témoignage de Servius, qui le montre imitant une fois Callimaque, on a prétendu qu'il n'avait fait, dans ce livre, que suivre fidèlement le poëte Alexandrin. Cette opinion me semble tout à fait invraisemblable, quand on se souvient que l'ouvrage de Callimaque, comme celui de Denys et de Butas, était écrit en vers, et quand on sait de quelles histoires il était surtout rempli. C'était un recueil de fables mythologiques, et nous voyons que Martial, s'adressant à quelque amateur de ces récits merveilleux, lui dit : « Tu ne trouveras chez moi ni Centaures, ni Gorgone, ni Harpies; c'est de l'homme

que mon livre s'occupe. Mais toi, Mamurra, tu ne tiens pas à connaître ta nature, tu ne veux pas savoir qui tu es ; lis les Αἴτια de Callimaque[1]. » Varron avait écrit son livre en prose et abandonné la mythologie pour l'histoire romaine, dans laquelle Callimaque ni les autres ne pouvaient le servir. Si l'on veut que, dans l'*Ætion liber*, il ait imité quelqu'un, disons qu'il s'est imité lui-même. On a vu qu'il avait consacré un grand nombre d'ouvrages à écrire la vie du peuple Romain, à exposer ses lois, ses usages, avec leur origine, leur raison d'être et leur histoire. Il alla chercher ces explications, et les reproduisit dans l'*Ætion liber*, en les abrégeant. Ainsi, il devait aux Grecs l'idée même de l'ouvrage et cette forme commode qui permet de réunir, dans un court volume et sans beaucoup de liaison, la réponse aux difficultés que peuvent soulever les esprits curieux ; mais, comme les problèmes eux-mêmes étaient changés, et qu'il y traitait le plus souvent des questions dont les Grecs ne s'étaient pas occupés, c'est dans ses propres ouvrages qu'il en allait chercher la solution, et il ne prenait sa science que chez lui-même.

Pour se faire quelque idée du livre de Varron, on n'a qu'à lire l'opuscule de Plutarque intitulé : Αἴτια Ῥωμαϊκά. Varron y est souvent cité, et, bien qu'il y soit quelquefois combattu, nous pouvons être assurés que presque partout Plutarque lui emprunte les opinions qu'il expose, et qu'en tous cas il avait fidèlement reproduit le plan et l'ordre général de l'ouvrage de son devancier[2]. C'est par là sur-

1. Mart., X, 4. — 2. Voir, sur les rapports des deux ouvrages, la dissertation de M. Lagus : *Plutarchus Varronis studiosus*, Helsingfort, 1847.

tout que les deux livres devaient se ressembler, et celui qui reste nous fait deviner et peut nous aider à reconstruire celui que nous avons perdu. L'*Ætion liber* de Varron, comme les Αἴτια de Plutarque, était un recueil d'explications par demandes et par réponses, dans lequel on rendait compte de l'origine et de la raison de certains usages: « Pourquoi les anciens ont-ils établi l'habitude de se saluer en se serrant la main? Parce que le courage se montre par la main, et que les premiers hommes estimaient par-dessus tout le courage [1]. — Pourquoi regarde-t-on les murailles d'une ville comme sacrées et inviolables? Afin que l'on combatte et que l'on meure généreusement pour les défendre [2]. — Pourquoi porte-t-on des torches dans les mariages? En souvenir des mariages anciens, qui ne se célébraient que de nuit. — Pourquoi fait-on franchir la porte à la mariée, en ayant soin qu'elle n'en touche pas le seuil? Parce que le seuil est consacré à Vesta, la plus chaste des déesses, et qu'il ne convient pas qu'une jeune fille qui va être femme le souille par son contact [3]. — Pourquoi répand-on des noix le jour des noces? Parce que les mariages ont lieu sous les auspices de Jupiter, et que l'on souhaite à la fiancée d'être une matrone vénérable comme Junon; or, les noix sont consacrées à Jupiter, et de là leur est venu leur nom de *juglandes* (*quasi Jovis glandes*) [4]. — Pourquoi défend-on aux jeunes filles de se marier pendant les fêtes, et le permet-on aux veuves? C'est que les jeunes filles pleurent toujours un peu en se mariant, et que les femmes sont au contraire fort contentes; or, il n'est pas permis de

1. Serv. *in Æn.*, I, 408. C'est cette réponse que Varron avait empruntée à Callimaque. — 3. Plut., *Quæst. rom.*, 27. — 3. Serv., *in Bucol.*, VIII, 29. — 4. Id., 30.

s'attrister pendant les fêtes[1]. — Pourquoi, dans les funérailles, a-t-on coutume de se déchirer le visage avec les ongles ? Parce que la vue du sang réjouit les Mânes et les apaise. Voilà pourquoi aussi on immole des victimes autour des bûchers[2]. — Pourquoi entoure-t-on le bûcher de cyprès ? Pour que l'odeur du cadavre qu'on brûle incommode moins les assistants. C'est la coutume que la foule reste auprès du bûcher, et réponde aux chants funèbres de la *præfica* jusqu'à ce que le cadavre ait été entièrement consumé, les cendres recueillies, et qu'on ait dit à tout le monde : « Vous pouvez vous en aller (*ilicet, ire licet*)[3]. » Ces citations, que je pourrais multiplier en me servant des Αἴτια de Plutarque[4], font, je crois, clairement connaître pour qui l'ouvrage était écrit. Des savants n'auraient pas eu besoin de ces réponses toutes formulées à propos des usages les plus ordinaires de la vie. Aussi, Varron, en composant son *Ætion liber*, ne travaillait-il pas pour des savants. Il voulait satisfaire ces hommes curieux mais occupés, qui désirent savoir la raison des choses, sans se donner la peine de la chercher loin, qui n'ont pas le temps ou la patience de suivre la science dans ses recherches, mais en veulent cependant connaître les résultats ; il travaillait à accroître et à éclairer l'érudition des gens du monde.

C'est encore au même public que s'adressait un des ouvrages les plus importants de Varron, et je le place ici sans hésiter, bien que, par son étendue, il diffère tout à

1. Plut., *Quest. rom.*, 105, et Macrob., *Sat.*, I, 15. — 2. Serv. *in Æn.*, III, 67. — 3. Id., VI, 26.

4. L'autorité de Varron est encore alléguée dans les *Quest. rom.*, 2, 4, 5, 14, 90, 101, 106.

fait de ceux que je viens d'étudier. Je veux parler des *Hebdomades seu imaginum libri* qui se composaient de 101 livres selon les uns, de 51 selon les autres[1], et, en tous cas, peuvent être mis parmi les plus longs ouvrages que Varron ait publiés.

Ce livre était encore une imitation grecque. Cicéron, qui en parle, au temps même où Varron y travaillait, et lorsque sans doute il n'avait pas encore choisi le titre sous lequel il l'a plus tard publié, l'appelle Πεπλογραφία *Varronis*. C'est nous dire assez que Varron en avait pris l'idée dans le Πέπλος d'Aristote. On sait que cet ouvrage, aujourd'hui perdu, avait été inspiré au grand philosophe par son étude assidue d'Homère. « Il contenait, dit Porphyre, les généalogies des chefs grecs qui assiégèrent Troie, avec le nombre de leurs vaisseaux ; et, pour chacun d'eux, une inscription en vers, courte et simple, qui se composait généralement d'un distique[2]. » Ce nom de πέπλος rappelait la voile de la galère Panathénaïque sur laquelle étaient brodés le combat de Minerve contre les géants et les exploits des héros de l'Attique. Le livre et le tissu se ressemblaient en ce qu'ils racontaient tous les deux à leur manière les grands souvenirs du passé.

Selon son habitude, Varron, en s'emparant de l'idée d'Aristote, ne se fit pas scrupule de la changer. Il prit de lui ce mélange de la prose et des vers, essayant, après une courte notice sur le personnage, de résumer sa pensée sur lui par un distique qui restât dans l'esprit du lecteur. Mais il ne se borna plus aux héros de l'époque ho-

1. Il est plus probable que l'ouvrage contenait 101 livres. On en verra les raisons plus loin. — 2. Eustat., *Iliad.*, B', 215.

mérique. Il eut la prétention de comprendre dans son livre les grands hommes de tous les pays et de tous les temps, en quelque genre qu'ils se fussent illustrés. C'était singulièrement agrandir, c'était presque renouveler le plan d'Aristote. L'autre innovation qu'il imagina eut plus de succès encore ; ce fut une nouveauté piquante qui donna plus de prix à son livre, et dont il eut l'idée en observant le goût de ses contemporains. Depuis quelque temps les Romains s'étaient fort épris de la sculpture grecque. Les amateurs se ruinaient à réunir les marbres les plus rares, les bronzes les plus précieux, pour en décorer leurs jardins, leurs vestibules, leurs appartements et surtout leurs bibliothèques. On sait avec quelle insistance Cicéron recommande à son ami Atticus de lui acheter des Hermapollons et des Hermathènes, quel désir il a de les voir, quel souci de les faire arriver sans accident, quel soin de les bien choisir et de les bien placer. Atticus lui-même était un amateur éclairé de ces objets d'art, et il avait écrit sur ce sujet tout un volume. Enfin Asinius Pollion donna à cette mode une sorte de consécration en plaçant les bustes des grands hommes à côté de leurs écrits, dans la bibliothèque qu'il venait de fonder. « Il voulait, dit Pline, qu'on retrouvât leur image dans le lieu où leur âme immortelle semblait encore parler. » Varron qui était témoin de ce goût de ses contemporains, et qui le partageait sans doute[1], eut l'idée d'en profiter pour donner plus d'attrait à son livre. Je me figure qu'en parcourant les bibliothèques, dont il devait être un des hôtes les plus as-

1. On sait que Varron possédait quelques statues de grands artistes, dont il parlait lui-même avec complaisance. Voir précédemment, p. 25.

sidus, il aura vu l'empressement du public autour des bustes d'airain qui les décoraient, et remarqué, comme Pline, que tout le monde désire connaître les traits des grands hommes qu'on admire[1]. C'est pour satisfaire un si légitime désir qu'il plaça dans les *Hebdomades*, à côté de la notice qu'il consacrait à quelque grand personnage, un dessin qui le représentait. S'il s'agissait d'un héros des temps anciens dont il ne restait pas de portrait véritable, il le peignait avec les traits que lui prête l'imagination. Mais toutes les fois qu'on en connaissait quelque image fidèle, quelque statue authentique, il la faisait copier exactement. Son scrupule allait jusqu'à ne rien vouloir changer aux moindres détails du costume, et nous savons, par exemple, qu'à propos d'Énée, il s'était astreint à reproduire fidèlement une vieille statue de marbre blanc qu'il avait vue auprès de la fontaine d'Albe[2].

Pline célèbre cette invention, comme il l'appelle, en termes si magnifiques que quelques savants se sont laissé aller à en exagérer l'importance. Ils ont cru que Varron, quinze siècles avant Guttemberg, avait découvert l'art d'imprimer sur toile au moyen de planches gravées sur bois. M. Letronne a fait justice de cette opinion qui ne repose que sur une mauvaise interprétation des textes[3]. Comment pourrait-on croire que cet art précieux, une fois découvert, à une époque si savante et si lettrée, tant de grands esprits n'en aient pas deviné la portée, tant de savants curieux l'aient négligemment laissé perdre? Tout au plus peut-on admettre, comme le veut M. de Laborde, que Varron, pour simplifier l'ouvrage, et rendre la re-

1. Pline, XXXV, 2 et *sq.* — 2. Lydus, *De magist.*, 74 — 3. *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1837.

production des figures plus facile, ait eu recours à un patron découpé, ainsi que le faisaient probablement les Égyptiens pour leurs hiéroglyphes[1]. Mais même quand on s'en tiendrait à l'interprétation de M. Letronne, et qu'on ne laisserait à Varron que la gloire d'avoir songé à placer le premier des portraits dessinés dans ses livres, et à faire ainsi concourir deux arts à la fois à l'éducation littéraire de ses contemporains, ce serait encore une importante innovation et qui méritait bien d'être signalée. Je suis frappé surtout de voir qu'elle rentre dans le sens général des travaux de Varron et qu'elle achève et complète tous les ouvrages que j'ai analysés dans ce chapitre, car elle est un effort de plus pour mettre la science et ses plaisirs à la portée du plus grand nombre. Les bustes des grands hommes étaient chers, nous le voyons par les lettres de Cicéron, et c'était un luxe fort coûteux que de pouvoir les posséder chez soi. Les placer dans une bibliothèque, et, selon l'expression de Pline, en faire une chose publique, c'était déjà les rendre plus accessibles. Mais il n'était pas possible à tout le monde de les aller visiter. Varron, en reproduisant leurs traits dans son

1. *Revue archéol.*, Ve ann., 1re part., p. 120. M. de Laborde s'appuie surtout sur le texte de Pline, et tout son raisonnement repose sur le mot *inventum* employé par cet auteur pour désigner l'innovation de Varron. Il lui semble qu'une découverte importante pouvait seule être appelée *inventum*. Mais Pline ne paraît pas donner à ce mot autant d'importance. Il l'a appliqué, quelques lignes plus haut, au simple fait de placer des portraits dans des bibliothèques. Je remarque aussi que l'expression *aliquo modo*, qu'on trouve dans Pline, et qui semble indiquer que ces images étaient grossières, conviendrait mieux à l'opinion de M. Letronne qu'à celle de M. de Laborde. Avec des patrons découpés on pouvait arriver à une certaine perfection qu'il était bien difficile d'atteindre s'il fallait copier chaque portrait à part pour chaque exemplaire.

livre, d'une manière grossière sans doute (*aliquo modo*), mais qui en donnait quelque idée, en rendait la connaissance facile et populaire. Il faisait imparfaitement encore pour les bustes les plus célèbres de l'antiquité ce que la gravure fait aujourd'hui pour les tableaux des maîtres; il appelait un plus grand nombre de personnes aux jouissances que donnent les arts. C'est en ce sens que Pline a pu appeler son invention la plus utile et la plus généreuse de toutes (*benignissimum inventum*), et dire qu'elle est digne d'être enviée par les dieux, « car, en reproduisant ainsi les traits des grands hommes, il ne leur a pas seulement donné l'immortalité dans le temps, mais il les a répandus dans toutes les nations, en sorte qu'ils sont présents à la fois dans toutes les parties de l'univers. »

Cet ouvrage qui, on le voit, fit de son temps une si grande sensation, a péri comme les autres. Le seul morceau un peu long qui en reste vient du premier livre et a été conservé par Aulu-Gelle[1]. Il nous donne quelque idée de ces *proœmia* ou prologues que Varron aimait à placer en tête de ses grands ouvrages, sortes de hors d'œuvres qui, quelquefois, se rattachaient mal au reste et dans lesquels il se livrait sans mesure à toute l'abondance de ses souvenirs et de son érudition. Il est ici question du nombre sept dont Varron énumère toutes les vertus. Il le retrouve dans le ciel où sept cercles entourent l'axe du monde, dans la constellation des Pléiades, qui se compose de sept étoiles, dans le cours de la lune et dans la marche du soleil. Descendant ensuite sur la terre, il cherche l'influence de ce nombre climatérique dans la

1. A. Gell., III, 10.

conception de l'homme, dans la formation du germe, dans l'accroissement du corps qui ne dépasse pas sept pieds, dans la conformation des veines et des artères, dans les maladies, où les crises décisives se produisent tous les sept jours, et jusque dans les accidents funestes ou imprévus, dans lesquels les Chaldéens avaient remarqué que le nombre sept entrait toujours pour quelque chose. A ces observations qu'Aulu-Gelle trouve fort ingénieuses, Varron en avait ajouté d'autres qui lui semblent plus froides et moins bien imaginées ; comme, par exemple, qu'il y avait sept merveilles dans le monde, sept chefs au siége de Thèbes, et qu'il fallait faire sept fois le tour du stade pour remporter le prix. Il terminait en disant qu'il avait accompli ses douze fois sept années (84 ans) et qu'il avait écrit soixante et dix fois sept volumes (490 livres).

Pour qu'il fût conséquent avec lui-même, le nombre sept devait se retrouver dans toutes les divisions de son ouvrage. Il y avait placé, selon Pline, les portraits de 700 hommes illustres, et un passage d'Ausone nous autorise à croire que chaque livre contenait sept portraits. Il s'occupait successivement des poëtes[1], des guerriers et des politiques[2], puis des philosophes[3]. Les artistes aussi y avaient quelque place, et nous savons que le dixième livre contenait le portrait des principaux architectes[4]. Les grands hommes de Rome, on le comprend, n'y étaient pas oubliés. Il commençait par Énée, l'auteur de la race[5]; « il

1. Voir, pour Homère, Aulu-Gelle, III, 11.— 2. Il reste les deux vers, fort mutilés, qu'il avait consacrés à Démétrius de Phalères (Nonius, v. *Luccs.*)— 3. Symm. II, 4. — 4. Ausone, *Mosell.*, 307. — 5. Lydus, *De mag.*, I, 12.

parlait aussi, dit Symmaque, de ce Curius si pauvre, mais qui commandait à des rois, du sévère Caton, de la famille des Fabius, des exploits de Scipion, enfin de tout ce sénat de triomphateurs[1]. » On peut dire que cette galerie de portraits contenait, pour ainsi parler, toutes les gloires du genre humain. Mais, pour pouvoir les réunir ainsi dans un seul ouvrage, Varron devait nécessairement se contenter de les effleurer. Aussi lisons-nous, dans Symmaque, que les notices qu'il leur consacrait étaient courtes et qu'il avait à peine le temps de leur donner quelques éloges[2]. Ce n'était donc pas aux érudits que s'adressaient les *Hebdomades*. Qu'auraient-ils pu apprendre dans une si courte compilation sur des personnages si connus? Varron écrivait cet ouvrage, comme les précédents, pour les gens moins lettrés, qui, au milieu des affaires, ont à peine le temps d'apprendre, ou pour ceux que d'autres soucis occupent et qu'il faut aider à se souvenir. Aussi ne racontait-il, à propos de chacun de ses héros, que les incidents les plus marquants de sa vie. Quant aux inscriptions en vers, les deux qui restent des sept cents qu'il avait composées, semblent indiquer que la poésie des *Hebdomades*, comme celle de certains de nos ouvrages élémentaires, n'était qu'un moyen de mnémotechnie.

Tels sont les traités que Varron avait écrits pour l'éducation des Romains. Ils n'avaient pas, sans doute, l'importance de ses grands ouvrages, ils ne contenaient rien de bien original ni de bien nouveau; mais ils ont été utiles. Il en a composé la plus grande partie pendant sa vieillesse,

1. Symm. *loc. cit.*: *Totumque triumphalem senatum.* — 2. Id., *ibid. Sobria.... parca laude perstringit.*

c'est-à-dire en ce temps où, éloigné de la vie publique, il ne pouvait plus servir son pays qu'en s'occupant à lui faire, s'il était possible, des citoyens honnêtes et éclairés. « Quel meilleur, quel plus grand service, écrivait alors Cicéron, pouvons-nous rendre aujourd'hui à la république, que d'instruire et de former la jeunesse[1] ! » Varron l'essaya et y réussit. Ses livres élémentaires ont élevé toute une génération, qui a puisé chez eux une science plus commode, présentée dans la langue qu'elle parlait, et avec assez de simplicité pour qu'elle pût la comprendre. Je suis surtout frappé de voir que ce désir de rendre la science plus générale avait fait découvrir ou entrevoir à Varron presque tous les moyens dont nous nous servons aujourd'hui pour la vulgariser. Il a connu ces précis d'histoire, ces résumés scientifiques, dont nous faisons un si grand usage. Il a songé aussi à composer de ces guides du voyageur, qui remplacent l'expérience et nous empêchent d'être étrangers dans les pays que nous ne connaissons pas. Son *Ætion liber*, ses *Disciplinæ*, ses *Hebdomades*, qu'est-ce autre chose, à les regarder de près, que ces manuels, ces encyclopédies, ces dictionnaires historiques qui, de nos jours, permettent à tout le monde de savoir ? Et, si l'on ne craignait pas de pousser trop loin la comparaison, ne pourrait-on pas dire que ce dernier ouvrage nous fait songer à nos livres illustrés, où le dessin cherche à nous intéresser à l'étude, et nous rend la science plus facile à comprendre et à retenir ? Il est probable, enfin, que tous ces ouvrages de Varron contenaient non-seulement des notions précises et utiles, mais aussi des pensées morales,

1. *De divin.*, II, 2.

et, par moment, des enseignements élevés, et qu'en rendant ses concitoyens plus éclairés, il voulait les rendre meilleurs. C'est du moins le témoignage que lui rend un philosophe chrétien, Mamert Claudien. Il affirme qu'en étudiant les sciences mondaines et périssables, Varron savait élever l'âme de ses disciples jusqu'à la contemplation de Celui qui est la science certaine et éternelle[1].

1. *De statu animæ*, II.

# CHAPITRE IX.

## LE DE RE RUSTICA.

### I

De l'écrivain dans le *De re rustica.* — Caractère de la composition littéraire de cet ouvrage. — Analyse des trois livres qu'il contient.

Le traité sur l'agriculture n'est pas le dernier qu'ait écrit Varron ; c'est cependant par lui que je vais finir. Il est le seul qui nous soit parvenu tout entier ; or, après s'être si longtemps arrêté sur des fragments confus et des phrases mutilées, on éprouve le besoin de sortir enfin de ces conjectures, on ne croirait pas avoir porté sur l'écrivain qu'on étudie un jugement solide, si, avant de finir, on n'établissait son opinion sur quelque ouvrage complet, qui ne laisse point de place aux doutes et aux controverses.

Malheureusement le *De re rustica*, par le sujet même qu'il traite, échappe en partie à notre étude. J'avoue que je connais peu l'art dont Varron fait ici des leçons, et mon ignorance m'empêche de décider s'il y est bon maître. Il

faut sur ce point s'en référer aux habiles[1], qui déclarent que son livre est bien fait et rempli d'excellents préceptes qui n'ont pas cessé d'être utiles aujourd'hui. Pour moi, ma compétence ne s'étend pas si loin, et, laissant de côté le fond du sujet, je me bornerai à prendre le *De re rustica* comme une œuvre littéraire, et à y étudier la composition même de l'ouvrage et le caractère de l'auteur.

Caton, en écrivant pour les agriculteurs, ne se préoccupait que d'être utile. Son traité n'est qu'un recueil de préceptes et de remarques qui n'ont presque aucune suite. A mesure qu'il se souvient de quelque pratique qui lui a réussi ou qu'il apprend quelque recette nouvelle, il l'ajoute à son livre, et place ainsi, sans plus de façons, les formules de sa médecine magique à côté des moyens de saler les jambons et de conserver les asperges. Quant à chercher à se faire lire par les charmes du style ou les artifices de la composition, Caton n'y songeait pas. Mais, au temps de Varron, la littérature régnait ; les esprits, plus cultivés, étaient devenus plus exigeants ; il fallait les instruire avec agrément, et, jusqu'en ces ouvrages où le sérieux et l'utile dominent, rester littérateur. Varron suivit l'exemple que lui donnait Xénophon dans ses *Économiques*, et, plus récemment, Cicéron, dans ses ouvrages de rhétorique et de philosophie, il employa pour son traité la forme commode et animée du dialogue.

Mais, en vérité, je crains de lui nuire, en rappelant ici le nom de Cicéron. Si l'on abordait la lecture du *De re rustica* avec le souvenir des *Tusculanes* ou du *De oratore*, Varron

1. Dureau de La Malle, *Mémoire sur l'agriculture romaine. Acad. des inscr.*, Mss., t. IX.

s'en trouverait mal. Celui qui se rappelle avec quel art admirable le dialogue est amené et conduit dans ces beaux ouvrages, comme il s'y déroule sans effort, et passe naturellement des généralités ordinaires à des gens qui s'abordent au sujet même qu'on veut traiter, comment enfin on y sent toujours, à mille incidents adroitement imaginés, que ce sont d'honnêtes gens qui conversent, et non pas des savants qui exposent une question de parti pris, celui-là court le risque de trouver bien souvent Varron maladroit et ennuyeux. J'ai dit ailleurs que le dialogue n'est chez lui qu'un artifice trop visible pour tenir l'attention du lecteur en éveil, qu'il prend peu de souci de lier la partie dramatique ou dialoguée à la discussion des idées, et qu'on pourrait la supprimer sans que le reste en souffrît. Cependant, malgré ces défauts, qui sont fort apparents, il faut bien lui accorder une certaine fécondité d'invention, un goût souvent heureux pour le dramatique et la mise en scène, et de l'esprit et du piquant dans le détail du dialogue. En somme, ces entretiens ne donnent pas une mauvaise idée de l'imagination de Varron, quand elle était plus jeune, qu'il pouvait lui donner carrière, et l'appliquer à des sujets plus capables de l'exciter.

Le *De re rustica* contient trois livres. Dans chacun d'eux l'entretien est amené par une histoire différente, et Varron s'est donné la peine d'inventer à chaque fois un petit drame nouveau. Le premier livre, qui traite de l'agriculture en général, s'ouvre par un prologue intéressant. Pendant la fête des semailles, le gardien du temple de *Tellus*[1] a rassemblé chez lui quelques amis, Varron, Fun-

1. A ce propos, Varron ne néglige pas d'attaquer, en passant, les

danius, son beau-père, Agrasius, Licinius Stolon, etc. Mais au moment de les recevoir, il est appelé lui-même par l'édile, qui avait le soin du temple dans ses attributions. En attendant son retour, ses amis s'assoient dans l'édifice, en face d'une carte de l'Italie tracée sur la muraille. L'éloge de ce beau pays si riche, si bien cultivé, amène naturellement à parler de l'agriculture. Dès ce moment l'exposition sérieuse commence. Chacun traite à son tour une partie du sujet; tout se fait avec ordre et méthode. On enferme d'abord l'agriculture dans ses véritables limites, on en sépare soigneusement ce qui en est distinct; puis on divise et on subdivise le sujet, comme c'est la manie de Varron, et on se met enfin à le traiter. Une fois qu'on y est entré, on ira méthodiquement et sans dévier jusqu'au bout. Il faudra s'occuper successivement de l'emplacement et de la construction de la ferme, des moyens d'exploiter les champs, des instruments de travail, des diverses cultures et des soins qu'elles réclament; et même le raisin cueilli et le blé coupé, vous n'êtes pas tout à fait quittes. « Voilà bien longtemps, dit Agrasius à Stolon, qu'assis à la porte de la ferme, et les clefs à la main, j'attends que vous fassiez rentrer les récoltes[1]. » Il faut donc, après les avoir coupées, installer les moissons au logis, porter le foin et le blé dans les greniers, l'olive au pressoir, le vin à la cuve, et ramener les échalas prendre, sous les toits, leurs quartiers d'hiver[2]. Cependant

jeunes gens qui se permettent de changer les mots anciens: *Rogatus ab æditumo, ut dicere didicimus a patribus nostris, ut corrigimur a recentibus urbanis, ab æditui.*

1. De R. R., I, 56. — 2. I, 8. *Dominus simul ac vidit occipitium vindemiatoris furcillas reducit hibernatum in tecta.* On remarquera facilement le piquant de ces expressions.

l'entretien a duré bien longtemps, pendant soixante-neuf chapitres, et aucun des interlocuteurs ne semble s'en être aperçu, ni se souvenir du gardien, qu'ils sont venus chercher, où du dîner qui se fait tant attendre. Mais une fois le fourrage enfermé et la matière bien épuisée, un esclave arrive tout en pleurs ; il annonce, au grand étonnement des assistants et du lecteur, que son maître vient d'être assassiné, et tout le monde se retire, « plus ému, dit Varron, du malheur de cet homme, qu'étonné de voir de pareils événements se passer à Rome[1]. » C'était au fort des guerres civiles, et cet événement, qui nous paraît étrange, et qui clôt ce premier livre d'une manière un peu trop dramatique, pouvait bien alors sembler très-naturel.

Le second livre traite des troupeaux. Varron y entame le dialogue avec une brusquerie singulière. « Ménas venait de sortir, Cossinius se tournant vers moi : « Nous ne « vous laisserons pas partir, me dit-il, avant que vous « n'ayez achevé ce que vous aviez commencé à nous ap- « prendre, quand on vous a interrompu. » Schneider suppose qu'il y a ici quelque lacune, mais je n'en crois rien, et cette vivacité de début me semble assez conforme aux goûts de Varron et à son désir de piquer la curiosité du lecteur. Il entre brusquement en matière, comme Homère dans l'*Odyssée*, et jette le lecteur au milieu des événements. Si quelques explications nous sont nécessaires sur le lieu de la scène et le nom des personnages, il nous les donnera plus tard. Nous sommes en Épire, le pays des grands troupeaux ; Varron, qui commande la flotte, pendant la guerre des Pirates, a réuni quelques grands pro-

1. I, 69.

priétaires de la contrée, et l'on cause de ce qui les intéresse. Tout s'y passe avec le même ordre que dans le premier livre. Chacun prend la parole à son tour, sans jamais être interrompu, épuise le sujet qu'il veut traiter, et y met même tant de conscience qu'au moment de finir il se recueille en lui-même et regarde autour de lui, pour savoir s'il n'a rien oublié[1]. C'est Varron qui commence par des considérations générales sur l'élève des bestiaux, l'origine de cette science et la haute estime qu'elle mérite. On reconnaît, à ce rôle qu'il s'était attribué à lui-même, son goût ordinaire pour les développements généraux placés en tête d'un sujet et qui l'embrassaient dans son ensemble. Atticus parle ensuite des brebis. Lorsqu'il a assez bêlé, suivant l'expression de Cossinius[2], on passe aux chèvres, aux chiens, aux ânes. Lucienus *ouvre la barrière* et lance les chevaux[3], et Scrofa s'occupe des porcs et des truies. Celui-là semblait, par son nom même, désigné pour cette tâche. A cette occasion, Varron, qui a la mémoire pleine de l'histoire de son pays, raconte comment ce surnom devint chez les Tromellius un titre d'honneur: « Sachez, dit Scrofa, que ce beau nom n'est pas originaire dans ma famille, et que je ne suis pas un descendant d'Eumée. Le premier de nous qui l'ait porté est mon grand-père. Il était en Macédoine, questeur de Licinius Nerva, qui lui avait laissé le commandement de l'armée jusqu'à son retour. Les ennemis voulurent profiter de cette occasion, et, croyant tenir la victoire, entreprirent de forcer le camp. Mais mon grand-père encouragea les siens à

1. II, 9. — 2. II, 3 : *Cui Cossinius : quoniam satis balasti.* — 3. II, 7 : *Ego quoque adveniens aperiam carceres.*

prendre les armes et à sortir contre l'ennemi, en disant qu'il les repousserait comme la truie chasse ses petits d'auprès d'elle. Et, en effet, l'ennemi fut si bien battu et dispersé que Licinius Nerva en reçut le titre d'*imperator*, et mon grand-père le nom de *Scrofa* (la truie[1]). »

Il ne s'agit plus des grands troupeaux au troisième livre, mais seulement des animaux privés que nourrit la basse-cour, la garenne ou le vivier. Mais si le sujet paraît moindre, l'entretien durant lequel on le traite est plus vif, plus dramatique que jamais. Pendant l'élection d'un édile, Varron et son ami Axius, pour éviter la chaleur et attendre le retour de leur candidat, se réfugient dans la *villa* publique, située au milieu du champ de Mars. Ils y trouvent l'augure Appius Claudius prêt à répondre aux consuls, s'ils ont besoin de lui, et, sans autre prétexte qu'un calembour[2], la conversation s'engage. Pendant qu'elle dure, l'élection se poursuit avec ses mille incidents. Tantôt c'est une grande rumeur qui s'élève au champ de Mars parce qu'on a saisi un assistant jetant dans l'urne des bulletins qui portent le nom du candidat qu'il préfère ; tantôt c'est un appariteur des consuls qui se présente pour avertir Appius que les augures sont mandés. Les interlocuteurs sortent et rentrent tour à tour, mais l'entretien n'en continue pas moins, au milieu de tous ces bruits d'élection qui le traversent sans le troubler. Il y a là évidemment deux sujets qui ne se mêlent pas. Tous

1. II, 4. Macrobe raconte différemment cette petite histoire (*Saturn.*, I, 6).

2. A propos des noms des personnages qui entourent l'augure, Cornelius Merula, Fircellius Pavo, Minucius Pica, Petronius Passer, noms qui sont tous empruntés à l'ornithologie.

ces mouvements de gens qui s'agitent, tous ces incidents qui se croisent sont en dehors de la question qu'on traite, qui n'a aucun rapport avec eux, et qui, au milieu de tout ce bruit, continue à se dérouler avec calme et régularité. Varron s'est donné la tâche de la traiter; il ira jusqu'au bout, et, quoi qu'il se passe autour de lui, il ne se lèvera pas tant qu'il restera quelque chose à dire. Au dernier moment, tous les interlocuteurs l'abandonnent pour aller entendre proclamer le nom de l'édile vainqueur; mais lui refuse de les suivre : on n'a pas encore parlé des viviers, et, quoique réduit à son ami Axius, il achève de traiter le sujet. C'est alors seulement, et quand tout est terminé, qu'il va se jeter dans les bras du nouvel édile et l'accompagner au Capitole.

Ces défauts, que je n'ai pas dissimulés, prouvent que ce fécond écrivain n'était qu'un littérateur incomplet, ou qu'il ne se donnait pas le temps d'achever ses livres. Ils n'empêchent pas cependant que ces dialogues ne soient souvent une œuvre piquante et curieuse, et qu'on ne puisse leur refuser une certaine originalité d'invention. Mais ce n'est là, après tout, que le cadre même de l'ouvrage. Puisque le fond ne nous est pas accessible, cherchons du moins à saisir, dans son œuvre, la figure de l'auteur; elle y ressort avec assez de relief et mérite qu'on s'y arrête.

## II

L'homme dans le *De re rustica*. — Amour et regret de la vie rustique. — Comparaison de Varron et de Caton. — En quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent. — Concessions que fait Varron au luxe de son époque. — Varron et Virgile.

Varron se trouvait à l'aise dans un traité sur l'agriculture pour étaler son amour des mœurs antiques. On sent partout qu'il veut se rattacher à cette forte race de porchers italiens, *porculatores italici*[1], à ces gens dont il disait : « Leurs paroles sentaient l'ail et l'oignon, mais c'étaient des gens de cœur[2] ». Il parle des champs en homme qui se souvient qu'ils ont été la rude école des vertus antiques; il les aime par reconnaissance et patriotisme. Les débuts de ses deux derniers livres sont remplis des souvenirs du passé, et du regret de les voir oubliés. « La vie agricole n'est pas seulement la plus ancienne, elle est encore la meilleure. Ce n'est pas sans motifs que nos aïeux renvoyaient sans cesse les citoyens de la ville aux champs. Rome trouvait dans ces paysans des gens qui la nourrissaient pendant la paix et la défendaient pendant la guerre. Aussi donnaient-ils à la terre le nom de *Mère*, et disaient-ils qu'il n'y a pas de vie plus honorable et plus utile que la vie des champs, et que les laboureurs sont les derniers restes de la race de Saturne[3]. » Et ailleurs : « les grands

1. II, 4. — 2. *Menipp*. p. 100. — 3. III, début.

hommes, de qui nous sommes nés, avaient bien raison de mettre le campagnard au-dessus de l'habitant des villes, et de même que, dans la vie rurale, ils accordaient moins d'estime à celui qui reste à la ferme qu'à celui qui travaille aux champs, de même les gens qui demeurent assis dans les villes leur semblaient des paresseux, au prix de ceux qui cultivent la terre. Aussi avaient-ils partagé le temps de manière à ne s'occuper des affaires civiles qu'une fois tous les neuf jours, et de donner le reste aux travaux rustiques. Tant qu'ils ont conservé cette coutume, ils y ont gagné ce double profit d'avoir des champs plus fertiles et de plus robustes citoyens, sans avoir besoin de recourir aux gymnases des Grecs. Mais aujourd'hui que les pères de famille se sont glissés dans les villes, laissant la faux et la charrue, et que ces mains, qui cultivaient le froment et la vigne, ne sont plus occupées qu'à applaudir au théâtre et au cirque, il nous faut payer pour qu'on veuille bien nous apporter des blés étrangers; c'est l'Afrique et la Sardaigne qui nous font manger; et le vin que nous enfermons dans nos caves, des navires vont le chercher au loin : c'est Chios et Cos qui vendangent pour nous[1]. »

Ces plaintes honnêtes et énergiques, où l'éloquence naît du patriotisme, font souvenir du vieux Caton, que Varron cite souvent dans son ouvrage, et sur le caractère duquel il voulait évidemment se régler. Non qu'il prétende l'imiter en tout; Varron comprenait trop la différence des temps pour vouloir pousser jusqu'au bout une imitation impossible. Par exemple, on aperçoit, dès le début, qu'il est bien plus éclairé que son devancier. Tout

1. II, début.

en accordant beaucoup à l'expérience personnelle, il y joint deux autres sources de connaissances dont Caton faisait moins d'usage, celle qui vient des livres, et celle qu'il a puisée dans ses voyages. Il connaît Aristote, et s'en sert sans le nommer[1]. Il sait les diverses manières de faire la moisson en Italie, et comment on conserve le blé en Espagne et dans l'Afrique[2]. Ses connaissances aussi l'ont rendu moins crédule. Il ne croit pas, comme Caton, aux propriétés merveilleuses du chou, et, malgré son respect pour l'antiquité, il se moque de ceux qui, pour guérir le mal au pied, répètent pieusement et à jeun une formule magique[3]. On voit enfin qu'il appartient à une époque plus douce, en même temps que plus éclairée. Qu'on se rappelle avec quelle inhumanité Caton parle de ses esclaves qu'il assimile, sans plus de façon, à la vieille ferraille et au vieux bétail. Varron est bien plus tendre pour eux. « Il ne faut pas, dit-il quelque part, permettre au chef d'employer les coups, quand il peut arriver au même résultat par les remontrances.... Quant aux chefs eux-mêmes, on fera bien de flatter leur amour-propre, et de leur donner de temps en temps quelque marque de considération. Il est bon également, lorsqu'un ouvrier se distingue, de le consulter sur ce qu'il faut faire. Cette déférence le relève à ses yeux et lui prouve que le maître le compte pour quelque chose. Il faut lui donner plus de cœur au travail en le traitant mieux, en lui accordant une meil-

1. Il l'imite quand il parle des esclaves et des animaux, mais il l'imite sobrement. Ce n'est pas un traité spéculatif qu'il veut faire, mais un livre pratique. Voir ce qu'il dit à propos des ouvrages de Théophraste (I, 5) : *Isti libri non tam idonei iis qui agrum colere volunt, quam iis qui scolas philosophorum.* — 2. I, 50 et 57. — 3. I, 2.

leure nourriture, des vêtements moins grossiers, quelques moments de relâche, ou même la permission de faire paître à son profit quelques bestiaux sur votre terrain. C'est par ce moyen qu'on leur fait oublier un ordre un peu dur, une punition un peu sévère, et qu'en les relevant à leurs yeux on leur rend le bon vouloir et l'affection pour leurs maîtres [1]. » Il fait plus, et à deux reprises il insiste sur la nécessité de leur permettre de se marier et d'élever une famille, cette dernière consolation de l'esclavage. Caton aussi y consentait, car l'enfant qui naît de ces unions est un revenu pour le maître, mais Plutarque nous apprend qu'afin de gagner de tous les côtés, le vieux Romain exigeait de ses esclaves une assez forte redevance, avant de leur accorder une permission qui devait l'enrichir.

Quelque importantes que soient ces différences, les deux écrivains se ressemblent pour l'essentiel, c'est-à-dire dans leur manière de comprendre et d'aimer la vie rustique. Certes, au temps même de Varron, on se plaisait aux champs. Les riches patriciens mettaient leur luxe à posséder partout des maisons de campagne, et ils passaient leur temps à se faire porter de l'une à l'autre. Ils n'y venaient pas visiter les travailleurs ou veiller aux récoltes, mais chercher l'oubli de la vie publique, un air plus sain, une société plus libre, et surtout des plaisirs différents qui reposaient de ceux de la ville. Accoutumés au bien-être, ennemis de la peine, épris des beaux-arts, ils ne songeaient qu'à faire construire leurs maisons dans des sites agréables, à s'y ménager de beaux points de vue, à les orner de marbres précieux, à y placer tout ce qui rend

1. I, 17.

la vie plus commode. Les champs et les moissons n'étaient pour eux qu'une perspective, les arbres et les troupeaux qu'un embellissement au paysage. Pline le jeune, qui tenait pourtant à se rattacher aux usages anciens, nous a laissé la description de deux de ses maisons de campagne. Il n'y est pas question d'étables ni de basse-cour ; mais en revanche on y trouve des jardins enfermés dans de longues colonnades, des statues peuplant les massifs, des salles à manger placés sur les flots ou parmi les fleurs, des chambres d'été et des chambres d'hiver. Certainement Pline aimait la campagne, mais en poëte, en artiste, en curieux : Varron l'aimait en paysan. Il ne se préoccupe pas, dans la construction de sa ferme, de la beauté des sites, mais de la commodité des terrains et de la proximité des marchés. Au lieu de colonnes et de statues, on y trouve des vendanges dans les celliers, et du foin séchant sur les planchers[1]. Il y parle à peine des logements du maître, mais s'étend longuement sur la distribution des étables, sur la construction des hangars où l'on met à couvert toute la récolte, sur les deux cours, l'une intérieure, avec un bassin où les bœufs revenant des champs pourront boire et se baigner, ainsi que les oies et les porcs à leur retour des pâturages[2], l'autre en dehors de la ferme, avec une mare pour faire tremper le lupin, et deux fosses à fumier, destinées à recevoir le fumier nouveau, lorsqu'il sortira de l'étable, et le fumier ancien, avant qu'on ne le porte aux champs. « Nos ancêtres, ajoute-t-il, avaient soin de pourvoir la métairie de tout ce que ré-

1. III, 2. — 2. Je trouve ailleurs, à propos des porcs et du plaisir qu'ils éprouvent à se baigner dans la fange, une bien spirituelle expression : *Volutantur in luto, quæ est illorum requies, ut lavatio hominis.*

clame la culture. Maintenant, au contraire, on cherche à rendre l'habitation du maître aussi vaste, aussi élégante que possible, on rivalise de luxe avec les maisons des Metellus et des Lucullus, construites pour le malheur de la république. L'unique souci est d'exposer au vent frais du levant les salles à manger pour l'été, et de tourner au soleil couchant celles où l'on prend ses repas l'hiver, tandis que nul ne songe à donner une exposition convenable aux fenêtres des greniers à vin et à huile, ainsi que faisaient nos ancêtres[1]. »

Voilà les sentiments d'un vieux Romain ; mais prenons garde. Faut-il prendre à la lettre tous ces regrets de Varron? N'y avait-il pas dans cette simplicité sévère, dans cet éloge des mœurs antiques, et dans ce soin de paraître les reproduire, plus d'ostentation que de vérité? Nous fait-il bien connaître ses véritables sentiments et sa vraie manière de vivre, ou ne faut-il pas plutôt croire qu'il continuait à jouer un rôle qu'il s'était imposé? J'avoue que quelques passages du troisième livre pourraient le faire penser. Et même, le troisième livre tout entier ne semble-t-il pas une concession aux mœurs de ce temps? A coup sûr Caton aurait eu quelque répugnance à s'occuper de ces garennes, de ces volières, de ces viviers qui étaient la cause de tant de folies. Je sais bien que Varron les déplore; il raille Hortensius qui avait plus de souci de ses poissons malades que de ses esclaves, et Lucullus qui avait ménagé à ses murènes chéries un séjour plus frais pendant l'été, et prenait pour elles la même peine que les pâtres d'Apulie pour leurs troupeaux[2]. Il regrette le

1. I, 12 et 13. — 2. III, 17.

temps où l'on n'avait qu'une basse-cour avec des poulets et quelques pigeons dans son colombier, et il oppose à ces viviers si coûteux ces bons ânes de Réate ou de Roséa qui ne réclament d'autre dépense de leurs propriétaires qu'une poignée d'orge et un peu d'eau de puits [1]. Néanmoins il parle des garennes et des viviers, et nous apprend qu'il en possède lui-même. Il avait, dans sa villa de Tusculum, non-seulement des bœufs et des ânes, mais des sangliers et des chevreuils, qui se rassemblaient à heure fixe, au son du cor, pour prendre leur nourriture, tandis que, du haut d'un tertre, on leur jetait de la vesce et du gland [2]. Après avoir, en censeur rigoureux, attaqué ces volières destinées à satisfaire une sensualité fatiguée et exigeante, et qui occupent plus de place à elles seules que toute la villa d'autre fois [3], il nous fait naïvement la description de la sienne, dont il est très-fier, et qui dépasse de beaucoup celles de Strabon et de Lucullus. Il nous dépeint surtout avec bonheur cette admirable salle à manger, placée dans la volière même, entre deux rangs de colonnes, où la table et les lits des convives sont entourés d'une eau courante, en sorte qu'en mangeant les mets les plus délicats, on peut voir à ses pieds les poissons les plus rares, et entendre autour de soi chanter les merles et les rossignols [4]. Que nous sommes loin de la ferme rustique du premier livre, et de toutes ces invectives éloquentes contre le luxe des Lucullus et des Hortensius?

1. III, 17. *Ego enim uno servulo, ordeo non multo, aqua domestica, meos multinumos alo asinos.*

2. III, 13. Ici encore Varron allait moins loin que ses contemporains. Voir le récit qu'il fait au sujet d'Hortensius et de ses cerfs et de ses sangliers. — 3. III, 3. — 4. III, 5.

Varron répondrait sans doute qu'en somme tous ces animaux que nourrissait la garenne, tous ces oiseaux précieux de la volière peuvent beaucoup rapporter. C'est le malheur des temps qu'on mette tant de prix à un paon et à un surmulet, mais, puisqu'on ne peut pas changer ces habitudes, il faut au moins en profiter. Il y avait des Romains qui gagnaient jusqu'à soixante mille sesterces par an en vendant des grives, et les occasions ne manquaient pas de les vendre et d'en tirer un bon profit. « Est-il une seule année, dit Varron, où l'on ne voie quelque festin de triomphe, ou quelqu'un de ces repas de corps qui font augmenter les vivres au marché ? En vérité, la vie à Rome n'est plus qu'une bombance de tous les jours[1]. » Ces festins et ces fêtes, sans cesse renouvelés, permettaient de vendre très-cher les produits de ces belles volières et de ces viviers. Ainsi, jusque dans cette somptuosité qui nous scandalise, se retrouve le vieux fermier romain qui calcule et cherche à tirer un bon revenu, même de son luxe et de ses plaisirs. Mais cette excuse ne suffit pas, et il faut bien reconnaître qu'ici encore il y avait un peu d'ostentation dans ce zèle qu'affichait Varron pour le maintien des mœurs anciennes. Il s'était donné la tâche d'y ramener ses concitoyens, et, dans son ardeur de moraliste, peut-être se faisait-il plus sévère, plus rigoureux qu'il ne l'était réellement. Nourri de la lecture des vieux écrivains, plein de l'admiration des temps antiques, son âme, comme comme celle de Tite Live, se faisait ancienne sans efforts; il devenait par l'ima-

1. III, 2. Voir tout ce qu'il dit sur ces profits : il est visible que l'abondance du gain lui en fait oublier l'origine.

gination le contemporain de Caton, mais, en réalité, il ne pouvait entièrement s'empêcher d'être l'ami et le voisin des Lucullus et des Hortensius. Pardonnons quelque chose à ce dangereux voisinage; avouons qu'il a pu se laisser entamer par les mœurs des gens qui l'entouraient — on ne les traverse pas impunément — et tempérons, par le souvenir de sa volière de Casinum, ses éloquentes invectives contre les excès de son temps. Nous serions peut-être tentés de lui faire quelques reproches, si nous le jugions avec les idées de Caton. Mais, pour être désarmés et lui rendre pleine justice, il suffit de le remettre au milieu de ses contemporains et de leur luxe scandaleux.

Il est certain qu'alors l'amour du luxe, le goût de la vie mondaine et désordonnée furent poussés à un tel excès que le pouvoir lui-même, qui pourtant profitait de ces mœurs nouvelles, en fut alarmé. Quoiqu'il eût beaucoup d'intérêt à faire oublier l'époque républicaine, il affecta d'en vanter les vertus et d'en rappeler les maximes. Pour résister au scepticisme général, on essaya de ranimer le culte des dieux; dans cette société éprise de plaisirs mondains, on voulut réveiller le goût de la vie rustique. Mais cette restauration du passé, venant d'un prince qui avait achevé de le détruire, ne pouvait pas être sincère. On sent, quoi que fasse Auguste, qu'il joue un rôle, et que lui-même ni aucun de ceux qui le secondent ne sont dupes de cette comédie. C'est une situation fausse, un mensonge officiel; aussi en sort-il de plaisants contrastes. J'ai dit qu'on avait confié le soin de célébrer les dieux et leurs fêtes au poëte de l'*Art d'aimer*; c'est le plus efféminé des hommes, celui qui scandalisait les vieux Romains par la recherche de sa parure et sa toge toujours flottante, c'est Mécène, qui se

chargea de ramener ses contemporains aux austères vertus de la vie rustique, et qui, pour en ranimer l'amour, chercha quelqu'un autour de lui qui pût la chanter Au moins choisit-il bien son poëte? Personne, certainement, n'était mieux fait pour remplir les vues de Mécène que ce jeune homme qui aimait les champs, et déjà les avait célébrés, qui, du milieu de cette Parthénope, toute brillante du luxe des arts, tout agitée du bruit des écoles et des théâtres, songeait toujours aux vallées tranquilles du Pô, où sa jeunesse s'était passée. Aussi obéit-il avec empressement à Mécène; et de tous ses souvenirs, de tous ses regrets, il composa, non pas le plus beau, peut-être, mais le plus complet de tous les poëmes anciens, les *Géorgiques*.

Les *Géorgiques* ont paru vers l'an 726. Varron a donc pu les lire. Il était alors très-vieux, sans doute, mais d'une vieillesse verte et vaillante; il écrivait et publiait toujours, il n'avait pas cessé de prendre intérêt aux choses littéraires : comment voudrait-on qu'il eût négligé de connaître un poëme célèbre dès son apparition, et qui parlait des champs et de leur culture? Il l'a donc lu, assurément, et j'ajoute qu'il l'a lu avec joie. Quand il n'aurait pas été reconnaissant envers ce poëte qui faisait aimer la vie rustique, il se retrouvait trop souvent dans ses vers, pour ne pas éprouver quelque plaisir à les lire. Virgile doit beaucoup à ses devanciers. C'est même grâce à eux et à sa manière de les imiter que son ouvrage sort du genre faux et aride des poëmes didactiques ordinaires, où le sujet, choisi sans goût décidé, traité sans connaissance particulière, n'est qu'un prétexte à des digressions piquantes, un lien qui rapproche, plus qu'il ne les unit, des épisodes agréables. On sent, au contraire, chez Virgile, que le sujet

est étudié à fond et plaît pour lui-même. Les préceptes y sont vraiment des préceptes, et la savante précision des détails dont son livre est plein permet d'en tirer un enseignement véritable. Or, ces détails, de qui les tient-il, sinon de ces vieux écrivains qui avaient recueilli et publié les observations et les pratiques des laboureurs, après les avoir expérimentées eux-mêmes? Virgile les imite, et il le reconnaît : « Je puis te rapporter ici beaucoup de préceptes des anciens :

Possum multa tibi veterum præcepta referre[1]. »

Évidemment c'est de Caton et de Varron qu'il veut parler, de Varron surtout, le plus moderne de tous ces anciens; et aussitôt il lui emprunte presque mot à mot sa description de l'aire pour battre le blé, le tableau des diverses occupations du laboureur pendant l'année, et plus loin les signes auxquels on reconnaît les meilleurs bœufs et les meilleurs chevaux.

Ils sont loin de se ressembler cependant. Je ne veux pas parler seulement des différences qui viennent de ce que l'un des deux ouvrages est un poëme, et l'autre un traité scientifique : elles ne doivent pas nous surprendre. Où Virgile prodigue les plus gracieux tableaux pour décrire les travaux du laboureur pendant chaque saison de l'année, Varron se contente d'une sèche nomenclature, bonne à être affichée sur les murs de la ferme[2]; je le crois bien : Varron ne veut pas être ici un poëte. Je ne pense pas

1. *Georg.*, I, 174. Cette imitation de Varron par Virgile est constatée par Servius, *in Georg.*, I, 43.

2. I, 36 : *Quæ dixi, scripta et proposita in villa habere oportet, ut vilicus norit.*

qu'on puisse trouver dans tout son ouvrage une seule expression descriptive à propos de la nature et de ses beautés. Ce n'est pas son dessein de chanter, comme Virgile, la gloire divine des campagnes, *divini gloria ruris*[1], mais d'indiquer l'utilité qu'on en peut tirer. La terre est pour lui un rapport plus qu'un spectacle, et quand il regarde avec plaisir les épis de ses champs, c'est moins pour le bel effet qu'ils produisent que pour le profit qu'il en espère. Mais, je le répète, ces différences ne doivent pas nous surprendre. Il y en a d'autres plus graves, et qui tiennent au caractère même et aux dispositions des deux écrivains. Prenons, par exemple, deux morceaux qui sont presque semblables chez eux, l'éloge qu'ils font tous deux de la vie rustique. Virgile et Varron l'aiment certainement l'un et l'autre, mais de quelle façon diverse! Varron, nous l'avons vu, la regrette parce qu'elle donnait à Rome d'excellents citoyens et de vaillants soldats. Virgile la chante parce qu'on y trouve le repos et l'oubli des affaires. C'est moins un citoyen qu'un homme paisible, qui a vu la guerre civile, qui la déteste pour en avoir souffert, et qui sait gré à la vie rustique de nous tenir éloignés des discordes et des combats, *procul a discordibus armis*. Après ces violentes secousses qui ont troublé si mal à propos ses rêves poétiques, il veut les reprendre; il lui faut à tout prix le loisir et le silence dans les vastes campagnes, *latis otia fundis;* il lui faut, après ces terribles agitations, le sommeil sous les arbres, et les mugissements lointains des bœufs, au lieu du bruit des trompettes. Quant aux intérêts de la patrie, ils ne l'occupent guère. Dans ce tran-

1. Virg., *Georg.*, I, 167.

quille repos qu'il souhaite, il se promet bien de ne plus songer aux affaires de Rome. Non-seulement le désir des faisceaux et de la pourpre ne viendra pas le distraire de son bonheur, mais il ne sera pas même ému si le Dace et ses voisins descendent des bords de l'Ister pour attaquer les frontières [1]. Tout ceci est peu digne d'un citoyen, et, quoiqu'on ait souvent loué Virgile de son patriotisme, et qu'en effet quelquefois les vieux souvenirs latins soient rappelés chez lui avec émotion, qu'il est loin d'avoir les sentiments d'un Romain comme Varron! La différence se marque dès le début des deux ouvrages. Varron invoque, en commençant le sien, des divinités bien romaines, entre autres Robigus et Flora, Lympha et Bonus Eventus. Les dieux grecs tiennent bien plus de place dans l'invocation de Virgile que ceux du Latium : c'est Aristée « pour lequel cent génisses broutent les pâturages de Céos, » c'est Triptolème, l'inventeur de la charrue recourbée, c'est Pan « qui aime les hauteurs du Ménale. » La Grèce, introduite ainsi par le poëte au commencement de son livre, est, dans la suite, partout présente. Il y est question à tout moment de ses traditions religieuses, de ses souvenirs patriotiques, de la fertilité de ses champs et des procédés de sa culture. Et, ce qui est plus significatif encore, quand Virgile se livre à son rêve poétique,

1. *Georg.*, fin du II[e] livre. Sans doute Virgile rappelle, en cet endroit, comme Varron, que les champs ont été l'école où se sont formés les Sabins, et que c'est par eux que Rome est devenue la maîtresse du monde. Mais ces souvenirs patriotiques et guerriers ne l'occupent qu'un moment, il semble ne les rappeler que malgré lui, et se hâte de remonter plus haut, au temps de Saturne, où l'on ne connaissait pas le bruit des trompettes, où l'on ne savait pas forger les épées; voilà son idéal.

dans ce moment admirable d'enthousiasme et d'abandon, la Grèce est encore le pays entrevu et souhaité qu'il voudrait habiter; il songe au Sperchius, au Taygète, et aux frais vallons de l'Hémus. Ce n'est pas là, à ce qu'il me semble, que Varron aurait voulu vivre et mourir, mais plutôt dans quelqu'une de ces riches campagnes qu'il a célébrées, auprès de ces vignes de *trois cents amphores*, à Réate, au bord du lac Velinus « où l'herbe dépasse la hauteur d'une perche, et vient si vite qu'il en croît dans la nuit autant qu'on en fauche dans le jour[1]; » dans ces beaux pays de la Sabine où la terre était plus fertile et les hommes moins corrompus qu'ailleurs.

Une différence plus importante encore entre Virgile et Varron, est celle qui vient de leur position et de leur fortune. Varron est un grand propriétaire; il a de vastes domaines à Casinum, à Réate, à Tusculum, un peu partout; il possède d'immenses troupeaux qui passent de l'Apulie dans la Sabine pendant les chaleurs; ses fermes sont des villages qu'habite un personnel nombreux d'esclaves, laboureurs ou bergers, enrégimentés sous des chefs que dirige le *villicus;* en un mot, il fait de la grande culture, et c'est pour les riches propriétaires que son livre est écrit. L'agriculteur pour lequel Virgile a composé le sien, celui qu'il veut instruire et encourager, c'est le pauvre paysan. Il n'a qu'un seul champ, et bien petit, *exiguum colito*[2], c'est de là qu'il tire sa nourriture de l'année et les offrandes pour ses dieux. Ce champ, il le cultive lui-même, car je ne vois pas qu'il soit beaucoup question d'esclaves dans les *Géorgiques;* il est bien parlé

1. Serv. *in Æn.* VII, 712. — 2. *Geor.*, II, 410.

quelque part d'un moissonneur qu'on envoie couper le blé quand il est mûr[1], et de chefs du troupeau auxquels on distribue des récompenses les jours de fête[2]; mais ce sont plutôt des aides, des compagnons, que des serviteurs, et il ne semble pas que le maître se distingue d'eux en rien. Il bêche et moissonne comme eux ; c'est lui qui brise les mottes avec le hoyau, et promène le râteau et les claies sur le sol; c'est lui qui tourne et retourne la terre, afin qu'elle sente deux fois le froid et le soleil. Aussi, comme on s'intéresse au laboureur de Virgile et à ses travaux ! Le grand propriétaire, comme Varron, peut perdre : il est riche. Si les blés et les vignes souffrent, il lui reste le produit des troupeaux, et, comme dernière ressource, les oiseaux précieux de la volière, et les poissons des viviers qui se vendent si cher. Mais l'autre n'a que son petit domaine de quelques arpents. La récolte de son champ, c'est vraiment l'espoir de l'année, le pain des petits enfants[3]. A la pensée des dangers qui la menacent, nous nous sentons tout émus. Si le poëte nous parle des orages de l'été et nous en dépeint les signes précurseurs, nous ne l'écoutons pas seulement en gens curieux qui veulent s'instruire, mais nous tremblons pour les sillons que la pluie va noyer, pour ce chaume si frêle que le vent peut emporter dans son noir tourbillon[4]. Nous suivons ce vaillant laboureur dans sa lutte avec une terre rebelle, nous prenons part à toutes ses fatigues, à toutes ses craintes, et nous participons aussi à ses plaisirs quand,

1. *Georg.*, I, 315. — 2. Id., II, 528.
3. Id., II, 513 : Hinc patriam parvosque nepotes
Sustinet...
4. Id., I, 320.

la récolte faite et le raisin coupé, aux derniers beaux jours de l'automne, il s'étend sur l'herbe, avec ses voisins, auprès des coupes couronnées, et chante le dieu de la vendange[1]. Nous aimons aussi à le suivre dans sa petite maison où Virgile nous fait discrètement entrer. L'été, nous le voyons revenir de l'ouvrage le soir, embrasser ses petits enfants qui se pendent à son cou, tandis que les vaches apportent leurs mamelles pleines et que les chevaux luttent sur la pelouse touffue[2]. L'hiver, il travaille auprès du foyer et apprête des torches pour les longues soirées, tandis que sa femme, à ses côtés, égayant le travail par ses chansons, tisse la toile ou fait bouillir le moût, et, avec un rameau, écume la chaudière d'airain qui bouillonne[3].

Tous ces tableaux ne contiennent pas seulement une poésie charmante; j'y vois comme un élan d'humanité généreuse que jusqu'alors le monde avait peu connue. Varron est bon pour ses esclaves et recommande de les épargner; Virgile fait plus, il se rapproche de l'humble laboureur, il nous dépeint sa vie, il prend intérêt à ses travaux, il l'aime et le fait aimer. A ce que je crois, ce n'est pas exagérer la portée de cette généreuse poésie que de dire qu'elle prévoit l'avenir et annonce des temps meilleurs. Les travaux de Varron n'ont pas ce caractère. Au contraire, il se tourne obstinément vers le passé. Mais rendons-lui au moins le témoignage qu'il en défend les plus beaux souvenirs, et qu'il essaye d'en faire revivre les maximes les plus honnêtes. Dans ses regrets de la vie rustique, comme dans tout le reste, il faut lui accorder la gloire d'avoir été un des derniers Romains.

1. *Georg.*, II, 525. — 2. Id., II, 522. — 3. Id., I, 292.

# CONCLUSION.

La réputation de Varron a été immense. On a vu comment Cicéron parle de lui, de son temps. Après sa mort elle grandit encore. Les rivaux que, de son vivant, on lui avait opposés, furent placés bien au-dessous de lui[1]; sa gloire effaça celle de tous ses devanciers[2], et ses successeurs, loin de prétendre lutter avec lui, s'honorèrent de le prendre ouvertement pour guide et pour maître. Ses livres, lus par les savants, cités respectueusement par les grammairiens, les critiques, les naturalistes, furent encore plus consultés pendant les controverses qu'amena l'établissement du christianisme. Des deux côtés, alors, on cherche à s'appuyer sur lui, on allègue son témoignage d'un air triomphant, on n'ose le combattre qu'avec

1. Entre autres Nigidius Figulus. Voir A. Gelle, XIX, 14.

2. Un curieux passage de Lydus nous fait voir que de son temps on ne citait que Varron, et l'on ne connaisssait ses devanciers que par lui : Ὡς Φενεστέλλας καὶ Σισένας οἱ Ρωμαῖοί φασιν, ὧν τὰς χρήσεις ὁ Βάῤῥων ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀνήγαγεν. Ἐγὼ δὲ τὰς βίβλους οὔπω τεθέαμαι. (*De magist.*, p. 269.)

les plus grands égards. Lactance prétend qu'il n'y a jamais eu, même chez les Grecs, un aussi savant homme[1]; saint Augustin épuise pour lui toutes les formules d'éloges, et même il semble le mettre au-dessus de Cicéron, qu'il admirait tant. « Varron, dit-il, plaira à ceux qui aiment les faits et les idées, autant que Cicéron plaît à ceux que charment les belles phrases[2]. » Le moyen âge, sans le lire beaucoup, respecta sa renommée; il resta, par tradition et par souvenir, un des plus grands noms des lettres latines. Jean de Salisbury disait que Rome avait coutume de le nommer son père, et que personne n'avait plus écrit ni mieux écrit que lui[3]. Enfin, dès les premières années de la Renaissance, Pétrarque, le plaçant à côté de Cicéron et de Virgile, l'appelait le troisième astre de Rome, qui brille d'autant plus qu'on le regarde davantage :

> Qui vid' io nostra gente aver per duce
> Varrone, il terzo gran lume Romano.
> Che quanto 'l miro più, tanto più luce[4].

Voilà certes une grande gloire, si grande que d'abord on éprouve quelque embarras à la justifier. Elle dépasse

1. *Inst. div.*, VI, 6. — 2. *De civ. D.*, VI, 2.
3. Joann. Sarisb. *Enthet.* (Hamb., 1843) :

> Inferior nulli Græcorum Varro fuisse
> Scribitur, hunc patrem Roma vocare solet;
> Plura quidem nullus scripsit, nullus meliora.

4. *Trionfo della fama*, III, 37. Voir aussi la lettre qu'il lui adresse (*Epist. ad vir. illust. vet.*, éd. de Bâle, p. 708); il y comble Varron d'éloges. Après avoir déploré la perte de ses ouvrages, il lui dit : *Sed, o incredibilis famæ vis, vivit nomen sepultis temporibus, et cum de Varrone nihil appareat, doctorum tamen omnium consensu doctissimus Varro est; quod sine ulla cunctatione compatriota tuus M. Cicero, in iis*

de beaucoup le mérite des livres qui restent de Varron. Parmi ceux que nous avons perdus, il s'en trouvait plusieurs très-dignes assurément de l'admiration des gens sérieux. Je pense avoir montré, en recueillant tout ce qui reste du sujet, du plan, des idées principales des *Ménippées*, des *Logistorici*, des *Hebdomades*, des *Antiquités*, que c'étaient des ouvrages fort importants, et dont la perte est infiniment regrettable. Mais suffisent-ils tout à fait à rendre compte de ces éloges excessifs qu'on avait donnés à Varron? Je ne le crois pas. Quelque complaisance que j'éprouve pour un écrivain avec lequel j'ai si longtemps vécu, et quoiqu'il soit très-facile d'accorder à des ouvrages presque entièrement perdus toutes les qualités qu'on leur souhaite, leur mérite seul ne me paraît pas expliquer suffisamment qu'on soit allé jusqu'à placer Varron entre Cicéron et Virgile.

Mais ce n'est pas seulement par son mérite qu'un livre réussit. Il doit souvent une partie de son succès à l'opportunité de sa naissance, aux besoins auxquels il répond, aux services qu'il peut rendre. L'utilité et l'à-propos ont donné quelquefois à des travaux ordinaires plus d'importance que n'en obtiennent des chefs-d'œuvre. Personne, de ce côté, ne fut plus heureux que Varron. Il vint en un temps où Rome, n'ayant plus rien à souhaiter dans la gloire des armes, tournait sa vanité vers les sciences et les lettres, et ne souffrait pas d'y être vaincue. « La Grèce s'affaiblit, disait Cicéron ; j'exhorte tous ceux qui le peuvent à lui aller arracher sa gloire littéraire pour l'appor-

*ipsis libris, in quibus nihil affirmandum disputat, affirmare non timuit, etc.*

ter dans notre ville[1]. » C'était précisément ce que faisait Varron avec une ardeur, et presque une témérité merveilleuses. D'autres avaient traduit pour les Romains le théâtre et la poésie des Grecs ; lui, voulait leur faire connaître la critique, la grammaire, les mathématiques, la philosophie, sciences plus grecques que toutes les autres, et pour lesquelles Rome n'avait même pas une langue. Le champ était immense. L'esprit grec, si curieux, si subtil, si hardi, s'était jeté avec une fougue aventureuse dans l'étude de toutes les sciences nouvelles. Il y avait fait d'admirables découvertes, et s'était avancé à la fois dans toutes les directions, tantôt creusant jusqu'à des profondeurs étonnantes, tantôt perdant terre et s'égarant dans les nues, mais partout, jusqu'en ses plus grandes erreurs, ouvrant des horizons nouveaux et jetant des semences fécondes. Toutes ces recherches étaient à peu près inabordables pour les Romains. Tant de subtilité fatiguait leurs esprits grossiers, tant d'hypothèses rebutaient leur bon sens solide, et leur intelligence, étrangère à la philosophie, s'élevait malaisément jusqu'aux principes et aux lois. Varron sut accommoder ces sciences de manière à les leur faire comprendre et goûter. Il les leur présenta d'une façon moins large, mais moins aventureuse aussi ; quoiqu'il affichât la prétention d'aimer les généralités philosophiques, il écarta le plus possible les principes généraux aussi bien que les hypothèses, s'attachant de préférence aux faits précis et aux curiosités de détail. Mais surtout il tourna tout vers l'application et l'utilité,

1. Tusc., II, 2: *Quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut hujus quoque generis laudem jam languenti Græciæ eripiant et perferant in hanc urbem.*

montrant ainsi qu'il connaissait bien ses compatriotes, dont c'était le naturel, dit un écrivain, de se jeter avidement sur les choses dont on peut tirer du profit[1]. C'est donc par lui que toute la Grèce érudite et savante put arriver à Rome, comme le demandait Cicéron ; et on lui fit honneur de ces connaissances qu'il n'avait pas créées, mais qui, sans lui, seraient demeurées impénétrables pour les Romains. Tout l'éclat des grandes écoles d'Alexandrie, de Pergame et d'Athènes se concentra sur son nom ; et, comme il était l'intermédiaire obligé pour aller jusqu'à elles, il absorba presque toute leur renommée. Dès lors, il ne faut pas être surpris qu'il y ait eu quelque exagération dans les éloges qu'on lui décernait, et moins encore que ces éloges se soient accrus à mesure que la domination romaine s'étendait vers l'Occident. Les peuples que Rome civilisait en les gouvernant lisaient les traités élémentaires de Varron, et, par eux, connaissaient la science grecque. C'est par lui que Sidoine Apollinaire et Ausone, au cœur de la Gaule, Tertullien et saint Augustin en Afrique, et tant d'autres sur les limites du monde, pouvaient s'initier aux théories grammaticales des Alexandrins ou aux doctrines théologiques de Zénon et d'Évhemère. Il avait été, comme je l'ai montré, le précepteur de Rome, et Rome ayant entrepris de faire l'éducation de l'Occident, on peut dire, sans exagération, que c'est par ses ouvrages que tout l'Occident a été élevé. Envisagée de ce côté, la renommée de Varron est légitime, et il a été donné à bien peu d'écrivains de faire d'aussi grandes choses. L'admiration que ces ouvrages ont excitée

1. Pline, XXV, 2 : *Nostri omnium utilitatum rapacissimi.*

pendant six siècles était moins la mesure exacte de leur valeur que la récompense des services qu'ils avaient rendus; et, comme son rôle avait été, par les circonstances, plus grand encore que ses talents véritables, on comprend qu'il ait obtenu une gloire un peu au-dessus de son mérite.

Cette exagération reconnue et expliquée, gardons-nous, par un excès contraire, de trop rabaisser le mérite personnel de Varron. S'il ne convient pas tout à fait de le placer entre Cicéron et Virgile, ce n'en était pas moins un grand érudit auquel nulle connaissance humaine ne fut étrangère, et qui possédait le détail de chaque science, comme s'il n'avait jamais étudié qu'elle. Je suis surtout frappé de voir combien son érudition diffère de celle de la plupart de ses confrères, et de lui trouver un air si vivant, quand je la compare aux travaux des autres. C'est qu'il avait dans le cœur une passion honnête et profonde qui devait se faire jour partout de quelque manière. J'ai montré quel sentiment patriotique animait tous ses écrits, même ceux où il ne semblait pas devoir trouver quelque place. Qu'il enseigne aux Romains la critique, la grammaire, l'histoire ou l'agriculture, c'est toujours d'eux qu'il les entretient, de la beauté de leurs lois, de l'excellence de leurs usages, des gloires de leur passé, et il veut les rendre plus attachés à leur pays, en le leur faisant mieux connaître. Ainsi sa science, quoi qu'elle entreprenne, veut défendre une cause, et se met au service d'une opinion : le maintien des mœurs anciennes, le salut de l'ancienne république. C'est par là que la vie littéraire de Varron a été si parfaitement conforme à sa vie politique; c'est ce qui établit quelque unité dans ses ouvrages, mal-

gré l'infinie variété des sujets qu'il avait abordés; c'est ce qui, au milieu de tant d'emprunts et de compilations, lui conserve un air d'originalité : car, s'il prenait sa science aux autres, il la faisait servir au succès d'une cause qui lui était personnelle; c'est enfin ce qui devait donner à son érudition, trop souvent chargée de détails, embarrassée dans sa marche, étroite et bornée dans ses systèmes, quelque chose d'animé et de vivant, car il était impossible qu'on ne sentît pas sous la froideur de l'érudit les passions du citoyen. Ce mélange est évidemment le trait original du caractère de Varron; j'ai cherché à le faire ressortir dans l'examen de tous ses écrits; et, si je voulais, avant de me séparer de lui, résumer en deux mots l'idée que cette longue étude m'a fait prendre du grand érudit romain, je lui donnerais l'éloge qu'Auguste, un jour de franchise et de remords, accordait à Cicéron, et je dirais : c'était un savant homme, qui aimait bien son pays, Λόγιος ανὴρ καὶ φιλόπατρις[1].

1. Plutarque, *Cic.*, 49.

FIN.

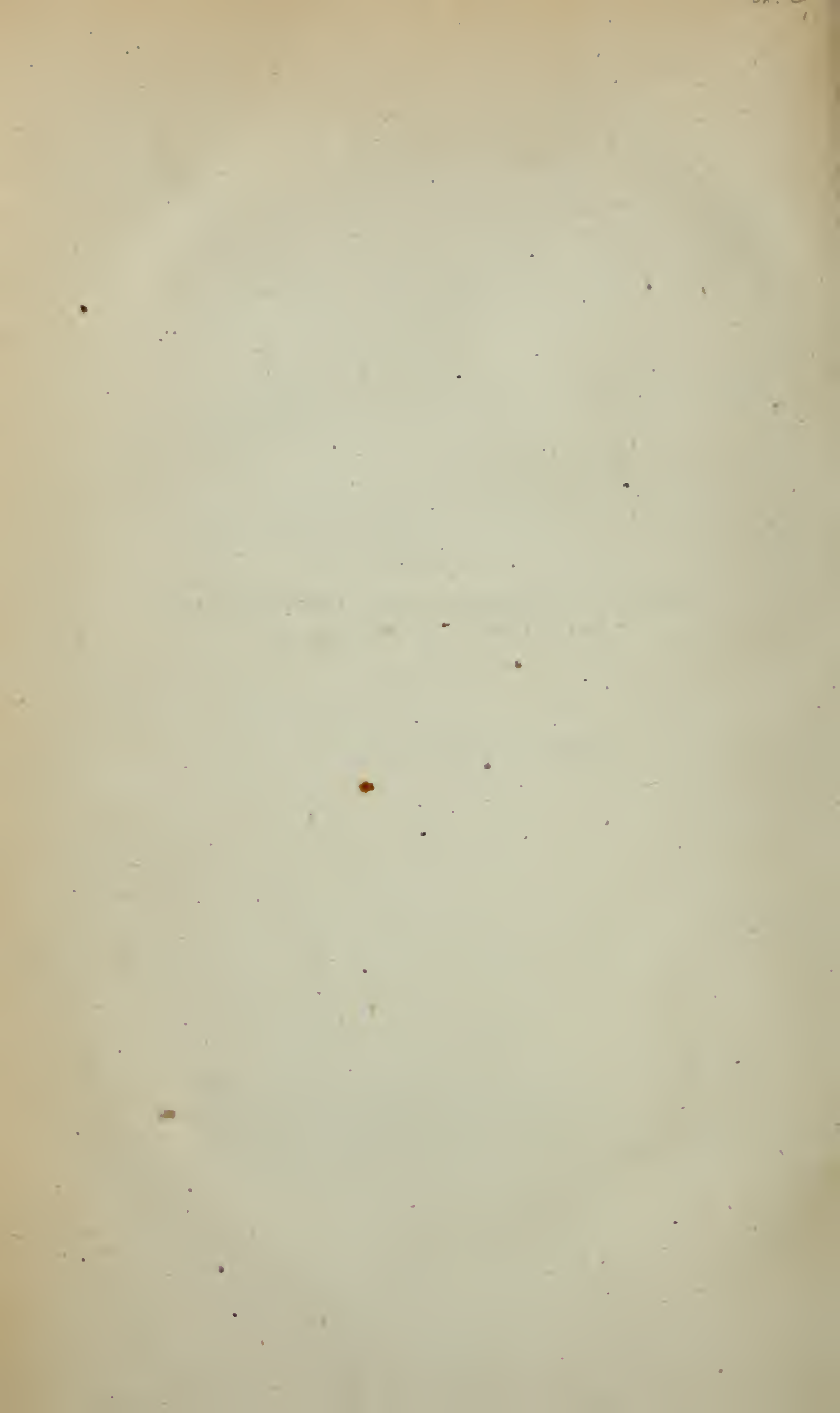
# TABLE DES MATIÈRES.

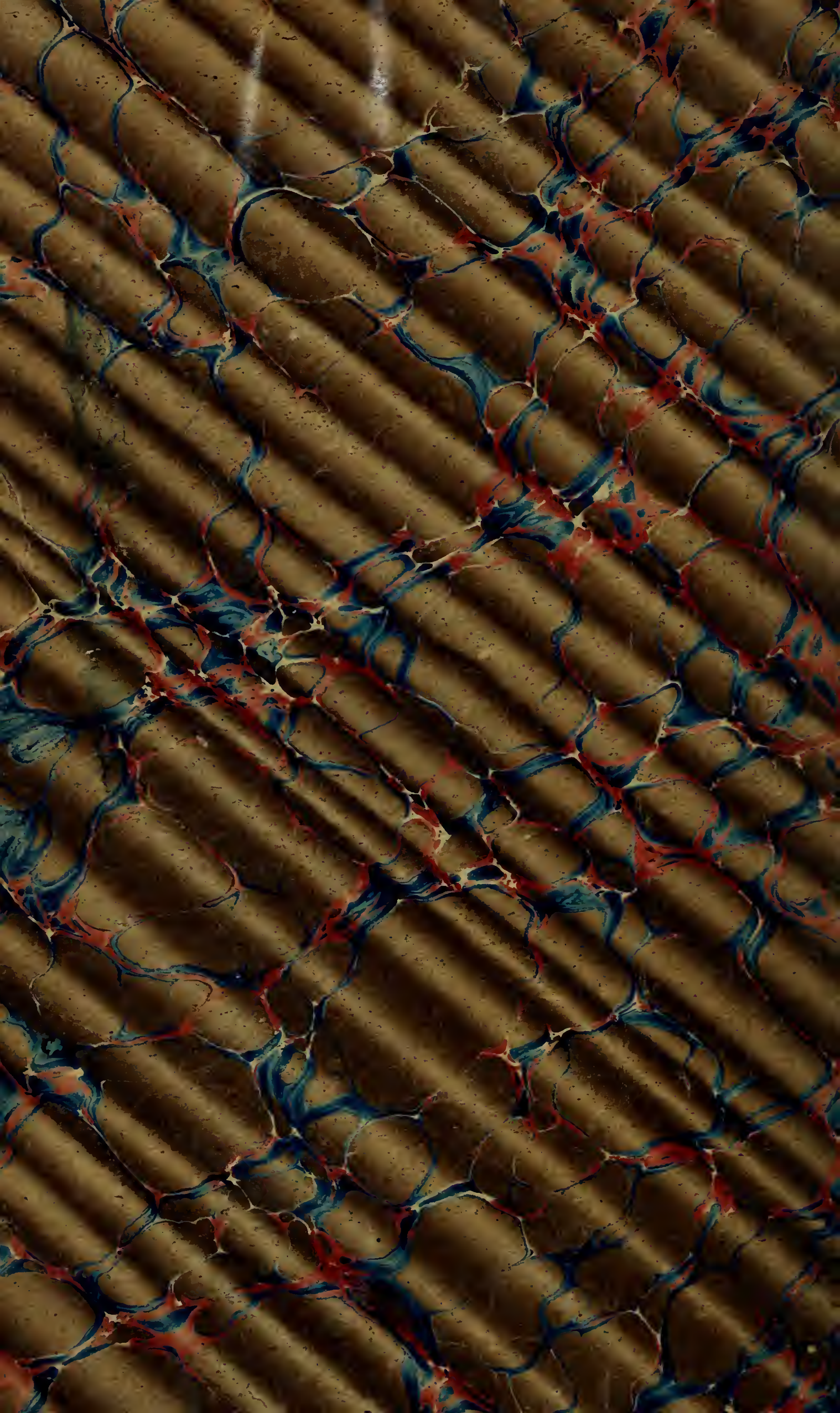
FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

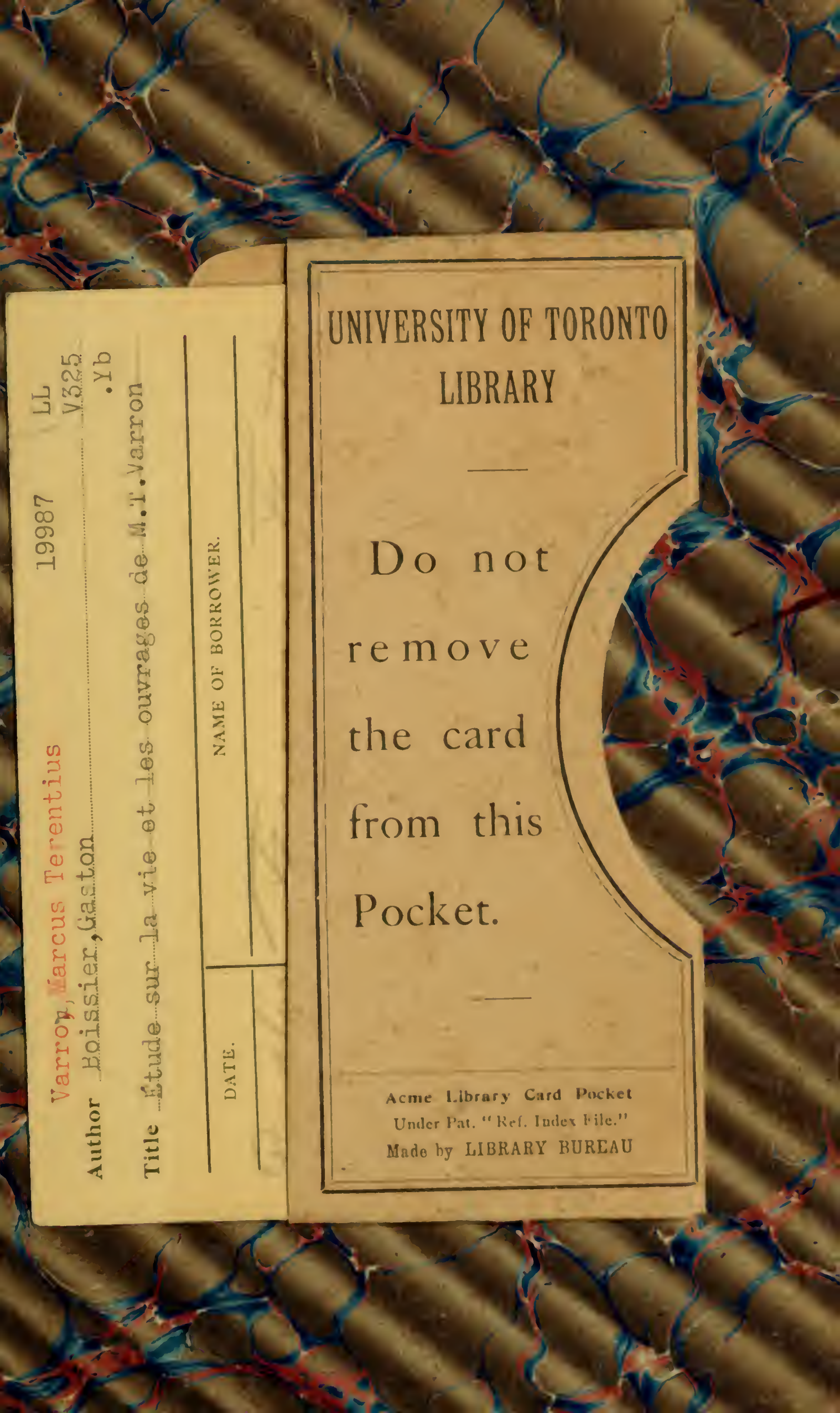
## ERRATA.

Pages 10 et 11, note 1, au lieu de Pline, *H. N.*, lisez Cic. *ad Att.*
Page 81, ligne 5, au lieu de *levare*, lisez *lavere.*
Page 175, note 2, lisez Lydus, *De magist. fragm.*; note 3, effacez *fragm.*
Page 191, note 1, au lieu de Tit. Liv., *Préfac.*, lisez Nonius.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. LAHURE ET C^IE
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21






UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
19987
LL
V325
.Yb
Varron, Marcus Terentius
Author Boissier, Gaston
Title Étude sur la vie et les ouvrages de M.T.Varron
NAME OF BORROWER.
DATE.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 16 01 09 006 9